من قضايا الفلسفة ومشكلاتها

الدكتور
علي عبد المعطي محمد
أستاذ الفلسفة وتاريخها
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دكتور
عبد الوهاب جعفر
أستاذ الفلسفة العامة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

٢٠٠٣

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الأزاريطة - ت ٤٨٧٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي - ت ٥٩٢٣١٤٦

من قضايا الفلسفة ومشكلاتها

الأستاذ الدكتور

علي عبد المعطي محمد

أستاذ الفلسفة وتاريخها

كلية الآداب-جامعة الإسكندرية

الأستاذ الدكتور

عبد الوهاب جعفر

أستاذ الفلسفة

كلية الآداب-جامعة الإسكندرية

٢٠٠٣

دار المعرفة الجامعية

٤٠ ش سوتير - الأزاريطة ت: ٤٨٧٠١٦٣

٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي ت: ٥٩٢٣١٤٦

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يسعدنا سعادة عامرة أن نقدم للقارئ العربى ولطلابنا فى الجامعات المصرية والعربية هذا العمل الذى نحاول فيه استعراض عدد من القضايا أو المشكلات الفلسفية التى اكتسبت ولازالت أهمية وانتشارًا بين الأوساط الثقافية المختلفة فضلاً عن المتخصصين فى حقلنا الفلسفى العريق.

والحق الذى لا مراء فيه أن قضايا الفلسفة ومشكلاتها تكاد لا تقع فى دائرة يمكن حصرها. فهناك مشكلات فلسفية عديدة مثل. مشكلة الحياة، ومشكلة الفن، ومشكلة الإنسان، ومشكلة الحب، ومشكلة الوجود، ومشكلة المعرفة. والمشكلة الأخلاقية، ومشكلة الفلسفة ذاتها، ومشكلة الجوهر، ومشكلة الذرة، ومشكلة الحرية، ومشكلة البنية، ومشكلة اللغة، وغيرها من مشكلات

ولقد وقع اختيارنا على عدد هام من القضايا والمشكلات الفلسفية، حيث رأينا البدء بتناول مشكلة حقيقة التفكير الفلسفى ومكانته من خلال بيان معنى الكلام الفلسفى، والتمييز بين الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية، وتحديد مصادر الفكر الفلسفى، ثم تناول موضوع تعريف الفلسفة وعلاقتها بالمجتمع، واستعراض مسألة الفلسفة والاغتراب وموضع الإنسان المعاصر.

وفى الفصل الثانى انتقلنا إلى الحديث عن فكرة المعيار الأخلاقى، وتناولنا فى هذا الصدد عددًا من المعايير ذات الأبعاد المختلفة، كالمعيار السيكولوجى أو النفسى، والمعيار الحدسى، والمعيار القانونى، ومعيار اللذة، والمعيار التطورى، ومعيار الكمال، ومعيار القيمة، والمعيار الاجتماعى، ومعيار الفضيلة.

أما الفصل الثالث، فلقد خصصناه للحديث عن فكرة الجوهر فى الفلسفات القديمة والوسيطة والحديثة. وقد بدأنا ونجيز بتناول هذه الفكرة أو تلك المشكلة، باستعراض فكرة الجوهر فى الفلسفة اليونانية كما جاءت عند طاليس،وانكسيمانس،وانكسمندريس، وهيراقليطس، وبارمنيدس، فالفيثاغورية.

ثم توقفنا وقفة أكبر عند ما يسمى بفلاسفة محاولة التوفيق وهم أنباذوقليس، وانكساغوراس، وديموقريطس.

واستعرضنا فكرة الجوهر أيضًا عند السوفسطائيين وسقراط وأرسطو وأفلاطون ثم انتقلنا إلى تناولها عند الرواقيين والإبيقوريين.

وبعد أن استعرضنا مشكلة الجوهر فى الفلسفة اليونانية انتقلنا للحديث عن هذه المشكلة فى العصر الوسيط حيث تناولنا هذه المشكلة عند بعض الفلاسفة المسيحيين وبعض الفلاسفة المسلمين. أما فى الفلسفة الحديثة فلقد تناولنا هذه المشكلة عند ديكارت واسبينوزا ولوك على التوالى.

وفى الفصل الرابع من هذا الكتاب تم تناول مشكلة البنية، وبعد التمهيد المناسب لتلك المشكلة تم استعراض علاقة البنيوية بالماركسية مع التركيز على النظرية والسياسة وأيضًا البنيوية فى الأنثروبولوجيا وأهم النتائج التى توصّل إليها رائد الفكر البنيوى ليفى ستروس، وكلها تثبت أن الطبيعة الإنسانية واحدة عبْر العصور مما يؤكد بطلان نظرية التطور البيولوجى عند داروين وهى التى زعمت أن أسلاف البشر من القردة العليا كما يؤكد بطلان جميع النظريات العنصرية.

أما عن إشكالية الفلسفة واللغة وهى موضوع الفصل الخامس فإنها إشكالية قديمة فى الفلسفة وإن كان العديد من المعاصرين يعتبرها أم الإشكاليات قاطبة.

فكان الفيلسوف المعاصر ميرلوبونتي يؤكد على أن محور الفكر الفلسفي قد تحول لصالح هذا البحث. وفي هذا الفصل تناولنا أولاً علاقة الفلسفة بعلوم اللغة وعلاقة الكلمات بالأشياء داخل الأنساق الفلسفية المختلفة، ثم تحدثنا عن لغة الفلاسفة وما يعرف باسم "الرطانة الفلسفية" ثم تناولنا "المصطلح الفلسفي"، وكشفنا عن خصوصيته بالنسبة للمصطلح العلمي.

وبعد: فقد تم تأليف هذا الكتاب بحيث كتب الأستاذ الدكتور على عبد المعطى محمد الفصلين الثاني والثالث، وكتب الأستاذ الدكتور/ عبد الوهاب جعفر الفصول: الأول والرابع والخامس.

نأمل أن يؤدى هذا العمل المرجو منه، والله ولى التوفيق.

المؤلفتان

الفصل الأول

حقيقة التفكير الفلسفى ومكانته

- تمهيد .
- معنى الكلام الفلسفى.
- الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية .
- مصادر الفكر الفلسفى
- الفلسفة والمجتمع .
- تعريف الفلسفة ووظيفة الفيلسوف.
- الفلسفة والإغتراب .
- حال الإنسان المعاصر .

تمهيد :

إتفق حكماء اليونان منذ ما يقرب من خمسة وعشرين قرناً من الزمان على أن الفلسفة هى محبة الحكمة . وكانت الحكمة عندهم تتضمن الإحاطة بجميع فروع المعرفة الإنسانية على تنوعها . فالفيلسوف عند أرسطو هو ذلك الإنسان الذى يمسك بناصية جميع العلوم والمعارف على قدر إستطاعته وبقدر وسعه . وكانت الحكمة عند اليونان تتضمن إلى جانب المعرفة إكتساب عدد من الصفات الخلقية منها ضبط النفس وتحكيم العقل والإلتزام بالوسط العدل .

وإذا كانت الحكمة اليونانية تجمع بين علوم الطبيعة وبين «الميتافيزيقا» أو ما وراء الطبيعة على اعتبار أن الفلسفة تشملها جميعاً ، فإن هذا التشابك لم يلبث أن تبدد بمرور الزمن ، إذ تمردت العلوم على الفلسفة الأم وانفصلت عنها تدريجياً ، وأصبحت كلمة «فلسفة» فى القرن التاسع عشر الميلادى لا تعنى سوى «الميتافيزيقا» أى البحث فيما يتجاوز الأشياء الطبيعية وما يتعدى مجال الواقع المرئى أو المحسوس . ومنذ ذلك الوقت اقتصرت الفلسفة على البحث فى موضوعات تقليدية تتصل بطبيعة الوجود والخلق والخالق كما تتصل بطبيعة الانسان ومصيره والغاية من وجوده . غير أنها الآن تعود إلى المعرفة العلمية ، وتقدم النظرية التى تكشف عن مبادىء العلم والثقافة . ولذا تعددت المذاهب الفلسفية وكثرت المصطلحات التى يستخدمها الفلاسفة حتى أصبح من الممكن الآن التحدث عن لغة خاصة بالفيلسوف أو ما يسمى بالمقال الفلسفى .

والفلسفة ليست مقالا غامضاً يقتصر فهمه على الخاصة من المثقفين دون العامة . ويخطىء من يظن أنها تبتعد تماماً عن الواقع وعن الحياة اليومية .

فالفيلسوف هو المرشد الذكى الذى يعيننا بكل ما يملك من صفاء الفكر على إدارة شئوننا الخاصة والعامة فى هذا العالم الملموس الذى نعيش فيه .

ومع ذلك فإذا اتصفت لغة الفيلسوف بصعوبة خاصة تميزها عن لغة العلم أو لغة العامة ، فإن مرد ذلك إلى ما يواجهه الفيلسوف نفسه من صعوبة تتلخص فى البحث عما يعطى للوجود معنى أو قيمة وتتضاعف هذه الصعوبة باستخدام عبارات اللغة وكلماتها لما فى ذلك من قصور وضعف

وقد إعترف الفيلسوف ديكارت بقصور لغة العامة فى عبارة وردت فى كتاب «التأملات» يقول :

«إن الواجب على من تكون بغيته الإرتفاع إلى معرفة تجاوز مرتبة العامة أن يتورع عن أن يلتمس فى صيغ الكلام التى ابتدعتها العامة مظان للشبهات ومواطن للشك». (١)

وقد اعترف الفيلسوف هنرى برجسون أيضاً بقصور اللغة بوجه عام فى التعبير عن موضوعات ميتافيزيقية مثل الروح أو الحرية أو حتى الحياة الشعورية يقول فى كتاب «الفكر والمتحرك»

«التحليل اللغوى هو التعبير عن الشيء بما ليس هو : ومن هنا فإن كل تحليل إن هو إلا ترجمة رمزية والتحليل يضاعف من وجهات النظر حول الموضوع الذى يدور حوله املا من وراء ذلك أن يكمل صورته الناقصة وهو ينوع رموزه العديدة، قاصداً من وراء ذلك أن يتم ترجمة كتب عليها أن تظل دائماً قاصرة .

ومما تقدم يتبين لنا أن صعوبة اللغة الفلسفية مصدرها صعوبة الموضوعات

---

(١) ديكارت : «التأملات فى الفلسفة الأولى» ، ترجمة الدكتور عثمان أمين (مطبعة الأنجلو سنة ١٩٥١) ، ص ١٠٥

المدروسة التي تتكشف للفيلسوف بالحدس ويتعذر عليه التعبير عنها باللغة .

ومهما كان من أمر الصعوبات التي تواجه الفلاسفة فإنهم حقا مرشدون أذكياء يكتشفون أمامنا طرقاً جديدة إبتداء مما لدينا من عادات ومعارف .

والفيلسوف قلما يعدنا بشيء على الرغم من أنه يحثنا دائما على إتباعه غير أنه ينبغي الإعتراف بما نحس به من متعة لما يبذل هو من جهد في لكتشاف آفاق جديدة .

للفيلسوف الحق إذن لا يعد بشيء سوى ببذل الجهد نحو تحقيق نسق فكرى معين. وهو في هذا يشذ عما درج عليه السواد الأعظم من الناس في عصرنا هذا، حيث لا يبذل الإنسان أي جهد إلا لتحقيق غايات مباشرة وملموسة . ولهذا تجرأ البعض على القول : «إن مثل الفيلسوف هو كمثل من يكسب الفراغ في فراغ» .

وهذه النظرة خاطئة سواء فيما يختص بمنهج الفلاسفة أو مضمون مقالهم أو غايته . ومع ذلك ، فإننا نجد من لا يتردد في طرح هذا التساؤل :

هل نحن بحاجة للفلاسفة في عصر العلم ؟ وهو تساؤل ساذج يكاد يتطابق في صورته مع تساؤل مماثل هو : لم «الجياد» في عصر السيارلت ؟ إذ طالما أن بإمكاننا أن نوفر السيارات فنحن في عصر السيارلت . صحيح أنه في المناطق السياحية يطيب للسائح أن يتنزه بعربة يجرها جواد . والعربة هنا ليست وسيلة مواصلات بقدر ما هي وسيلة ترفيه تذكر السائح بما كان يستخدمه الأقدمون لتنقلاتهم وتشعره بأنه فعلا في أجازة لا يتقيد بالزمن ولا يحتاج لوسيلة إنتقال سريعة . ولكن هل إقتصرت وظيفة الفلسفة على مجرد الترفيه؟ وماذا عن المسيرة الفكرية التي يقودها الفيلسوف ؟ هل هي مركبة تثير الغبار وتحدث الضجيج وتعطل المرور وعليها بالتالي أن تنسحب من الطريق لكي لا تعطل أولئك الذين يعرفون – على وجه التحديد – مقاصدهم ويسعون فعلا إليها ؟

إن الذين لا يكترثون بالفلاسفة عندما يتحدثون عن الحكمة أو عن التأمل أو عن الميتافيزيقا لا يتخذون جميعا من الفلسفة نفس الموقف العدائي الصريح، غير أنهم جميعا على ثقة من أن الغالبية العظمى من المفكرين تقف إلى جانبهم خصوصاً أولئك الذين يتحدثون عن «بدائل تملأ الفراغ الذى شغلته الفلسفة طويلا». وهى بدائل مثل علم السياسة والأنثروبولوجيا وسائر العلوم الإنسانية.

ونحن لا ننكر ما لهذه البدائل من منفعة ، وإن كنا ننكر الزعم بأنها تحل محل شيء غير نافع .

وربما كان سبب عدم الإكتراث بالفلسفة هو إختفاء الأنساق الفلسفية الكبرى القادرة على تجديد نظرتنا للإنسان والعالم منذ وفاة الفلاسفة الكبار من أمثال هيجل سنة ١٨٣١ وماركس سنة ١٨٨٣ .

ويشير جان بول سارتر إلى هذه النقطة فى كتاب «نقد العقل الجدلى» فيقول :

«إنه لمن الواضح أن عصور الخلق الفلسفى نادرة جداً . إذ من الممكن القول إنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها بأسماء مشهورة : عصر ديكارت وجون لوك ثم عصر كانط وهيجل وأخيرا عصر كارل ماركس» (١).

ويقول سارتر عن الماركسية في نفس الكتاب :

«إن التجرؤ على تجاوز الفكر الماركسى هو - على أسوأ الفروض - عودة إلى ما قبل الماركسية ، وعلى أحسنها إكتشاف لتفكير متضمن أصلا فى الفلسفة التى

---

(1) SARTRE J.P., "Critique de le Raison Dialectique", (GALLIMARD, 1960), p. 17

ظن المفكر أنه تجاوزها» (١) .

ويخرج سارتر نفسه من دائرة الفلاسفة فيقول :

«إن المثقفين الذين أتوا بعد الإنجازات الفكرية الكبرى وشرعوا فى تهيئة النظم أو فى إكتشاف أرض جديدة بواسطة مناهج جديدة، والذين إرتقوا بالنظريات إلى وظائف تطبيقية ، واتخذوا منها أداة للهدم والبناء ، إن هؤلاء لا يمكن أن نتصور أن يسموا فلاسفة : ذلك لأنهم استغلوا المجال الفلسفى السائد واستقصوا دقائقه، وتمكنوا من تعلية بعض ما شيده ، وتثنى لهم أن يحدثوا فيه بعض التغييرات الداخلية؛ غير أنهم ما زالوا يغتذون بتفكير الكبار الذين قضوا نحبهم . هذا التفكير، تسانده جماهير متطلعة ، هو الوسط الثقافى الذى ينهل منه هؤلاء المثقفون ، كما أنه هو الذى يحدد مجال أبحاثهم (وخلقهم) . هؤلاء الرجال النسبيون أقترح أن يسموا إيديولوجيون . وحيث أنى أتحدث عن الوجودية ، فإنى اعتبرها إيديولوجيا، إنها نسق طفيلى يعيش على هامش المعرفة ، كان قد تعارض معها أول الأمر، وهو اليوم يحاول أن يتكامل معها» (٢) .

ويظهر لنا من أقوال سارتر أنه لا يستبعد ظهور مفكرين كبار بعد كارل ماركس. وحقاً شهد تاريخ الفلسفة ظهور برجسون وكيرك جارد وهوسرل ووليم جيمس وآخرون ، كما شهد تجدد المنهج الفلسفى عند أصحاب الفينومينولوجيا ورواد «الأمبيريقية المنطقية» .

ومن المعروف أن الأبحاث الخاصة بالمنهج الفلسفى تؤدى إلى الخروج من مجالها الخاص كى تتطرق إلى موضوعات ميتافيزيقية عن العالم وعن الإنسان وعن معنى الأشياء وهى فى خروجها هذا إنما تسلك واحداً من ثلاثة طرق :

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.

١ – فهى إما أن تشيد فلسفة خاصة تفرز بدورها إيديولوجيا معينة .

٢ – وإما أن تستعير أساسها من نسق أو أنساق فلسفية سابقة عليها .

٣ – أو أنها تتخذ من المجتمع الذى تعيش فيه المصدر الاساسى لما تصدره من أحكام على الأشياء والأحياء . (راجع أيضا «البنيوية فى الأنثروبولوجيا» للمؤلف ص ص ١٥٢ – ١٥٣) .

ولما كان الطريق الأول مستبعدا تماما بشهادة سارتر فى أقواله سالفة الذكر، فقد ظهر لنا فى الفكر المعاصر أن الإيدلولوجيات تستعير مبادئها فعلا من أنساق سابقة ، فأخذت فى الضعف والاضمحلال يوماً بعد يوم وأصبحت عاجزة لعدم وجود فلسفة خاصة بها وأيضا بسبب غموض الواقع كما سيأتى بيانه . ونلاحظ أن هذا الغموض هو الذى يجعل من الصعب تبرير النظرة السائدة أو السلوك الغالب. وفى هذه الحالة يبدو أنه من المتعذر القول بأننا نحن الذين نفسر الكون الذى نعيش فيه ، ذلك لأننا على الأحرى «نتوافق معه» ونخضع لقيادته .

وهنا تتطابق أسباب الحياة مع عادات الحياة اليومية .

ونلاحظ أن هذه الواقعية لا تثير أى مشكلات خصوصاً وأن النفس قد قبلت أن تتنزه عن أى نقد كما قبلت الخضوع للروتين اليومى أو رتابة الحياة اليومية وما تتميز به من بساطه . فأصبحت بذلك قاب قوسين أو أدنى من الموت .

معنى الكلام الفلسفى :

من خصائص الكلام الفلسفى أنه لا يقدم صيغاً معرفية صالحة لأن تطبق فى أى موقف أيا كان . والمقصود بالصيغ المعرفية القضايا الكلية أو القوانين العامة التى يستخلصها العلم . وهنا يتميز الكلام الفلسفى عن الكلام العلمى، فالأول يتصف بالتفرد والذاتية والثانى يتصف بالعمومية .

والكلام الفلسفى أيضاً هو الكلام الذى ينظر إلى الواقع من خلال محك أو معيار يختلف عن المعايير المعتادة فى الحياة اليومية .

وأخيراً فإن الكلام الفلسفى إنما يعبر عن التوغل بقوة النظرة الذاتية إلى أعماق الواقع بهدف إحداث تغيير (ولو طفيف) فى العلاقات الكامنة فيه . (أى تغيير العالم بتفسيره) .

والفلسفة بمعناها العام هى كل ما يبرر ما أقوم به من إختيار وسط بدائل وممكنات عديدة ألقاها فى ظروف مختلفة . وهذا يعنى أن الاختيار ليس عملية بسيطة بل هو عملية معقدة يكمن وراءها مجموع ما لدى الإنسان من إتجاهات ورغبات ومواقف . وهذا يعنى أيضا أن لكل إنسان فلسفة .

وإذا كان الإختيار يفترض إستخدام العقل كما يفترض حرية الإرادة ، لذا فإن محرك الفكر الفلسفى هو الحرية والعقل . ومن هنا فإن الفلسفة هى إنجاز ذاتى يعتمد على الحرية والعقل ، ويستخدم كلمات اللغة فى التعبير عن هذا الإنطلاق.

والتفكير الفلسفى الحق هو الذى يحمل طابع الإبداع والتفرد . أو بعبارة أخرى هو الذى لا يكون تكراراً لتفكير آخر سابق عليه . ومن هنا كان لابد أن يختلف الفلاسفة فيما بينهم .

وكان الفيلسوف الألمانى «ليبنتز» يتحدث عن هذا الإختلاف فيقول : «إن الفلاسفة هم أشبه بالمتفرجين داخل ملعب لكرة القدم حيث ينظر كل متفرج إلى اللاعبين من زاويته الخاصة التى لا يشاركه فيها أحد» . وهكذا كانت المعرفة الفلسفية هى معرفة للحقيقة من زاوية لا يشترك فيها اثنان .

ويمكننا أن نفهم التعدد الفلسفى (أو إختلاف الفلاسفة) كتعبير عن تعدد إمكانات الإختيار. وهذه الأخيرة يمكن أن تتناقض فيما بينها دون أن تحطم بعضها بعضاً

إن تعدد الأنساق الفلسفية لا يمكن أن يكون عقبة أمام فهم الفلسفة فهما عميقاً - بل على العكس - نجد أن هذا التعدد هو نقطة الإرتكاز التى تميز بين الفلسفة والعلم من حيث أن الفلسفة هى نمط للفكر ينصب على واقع يختلف عن الواقع اليومى ولا يخضع له .

وإذا كان لابد من إختلاف الفلاسفة فيما بينهم لإختلاف المنظور أو الزاوية التى يهتم بها كل منهم فى دراسته وتأملاته ، فإنه مع ذلك يخطىء من يظن أن النظرة التركيبية لدى الفيلسوف فى رؤيته للعالم إنما تنشأ إبتداء من حدس ذاتى يتصف بالخصوصية والجزئية ويتعذر بسببه إلتقاء الفلاسفة أو التواصل بين الذوات. ويتكشف خطأ هذا الظن من أن الفيلسوف الحق إنما يستهدف بالضرورة توصيل فكره إلى الآخرين .ونلاحظ أن مسألة صعوبة إلتقاء الفلاسفة أو تعذر إتفاقهم لا ترد إلى المقال الفلسفى من حيث هو ولا تنشأ عن اختلاف ملموس فى المعنى أو فى قيمة البراهين ، بل تنشأ عن «قصد» الفيلسوف أو «الهدف» الذى يرمى إليه . وهذا القصد أو الهدف هو المحور الذى يلتف حوله الفكر الفلسفى.

ويتبين مما تقدم أن الفلاسفة تختلف مقاصدهم على الرغم من دوام التواصل بينهم ، أى أنهم يتواصلون حتى وإن كانوا مختلفين .

الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية :

الحقيقة العلمية تتصف بأنها موضوعية أى أنها تتعلق بأشياء خارجة عن الذات ولا تفصح إلا عن وقائع العالم الخارجى . أما الحقيقة الفلسفية فإنها ليست مستمدة من العالم الخارجى . بل إنها تبحث عن قيمته ومغزاه وعلله ، أى أنها تضيف إلى العالم الخارجى ما ليس فيه ومن ثم فهى معرفة إيجابية وليست سلبية وإن كانت مع ذلك تتصف بالذاتية لأنها تتصل بفكر الفيلسوف وبذاته . والحقائق الفلسفية ترتفع مرتبتها عن مرتبة الحقائق العلمية لأنها تضىء تلك الحقائق

الأخيرة بأن تجعلها أكثر معقولية . وهكذا ينتصر المثالى على الواقعى والروح على المادة والذات على الموضوع بحيث يبدو الإنسان فى مستوى أرفع من العالم الذى يحيط به

وإذا كان من الممكن القول بأن الحقيقة العلمية هى غير اليقين بها (لأن هذا الأخير يستمد من البرهان على تلك الحقيقة سواء أكان هذا البرهان تجريبياً أو رياضياً إستنباطياً) ، فإنه فى الفلسفة نجد أن اليقين ملابس للحقيقة ومنبثق عنها كما ينبثق الضوء عن الشمس . والحقائق التى يصاحبها اليقين بها تسمى حدسية . والحدس هو المعرفة المباشرة التى لا تحتاج إلى برهان أو هو الإتصال المباشر بين الإنسان العارف وبين الشىء المعروف أو بعبارة مختصرة – كما يقول البعض – هو إتحاد العارف بالمعروف وليس هذا معناه أن المعرفة الفلسفية كلها حدسية، فالفلاسفة يستخدمون الأدلة ويلجأون إلى البراهين غير أنهم فى هذا إنما يعمدون إلى تبرير الحقائق للآخرين بعد أن تكون قد تكشفت يقيناً أمامهم . وفى هذا يقول أحد الفلاسفة المعاصرين هو «بردياييف» : Berdyayev :

«إننى لا أبرهن الحقائق الفلسفية لنفسى وإنما أبرهنها للآخرين فقط» .

ويبدو أن كل فلسفة من الفلسفات إنما تقوم على طائفة من الحدوس الأولية .

ويرى «برجسون» أن كل فلسفة هى صادقة فيما تثبته من حدوث أولية وباطلة فيما تكذبه من حدوس الآخرين ، ذلك لأن كل فيلسوف إنما يرى للعالم من زاويته الخاصة التى لا يراه منها غيره كما سبق أن بينا (١) .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن أى فيلسوف لا يمكنه الإدعاء بأنه توصل إلى الحل النهائى للمشكلة موضوع البحث ، إذ أن كل ما يأمله هو أن يشعر

---

(١) لزيادة الإيضاح بخصوص هذه النقطة راجع:
«البنيوية بين العلم والفلسفة» للمؤلف (ص ص ١١٩ - ١٥٦)

القارىء بأن هناك مشكلة هامة تتطلب منه المساهمة بعقله وفكره . وهو يأمل أيضا أ ن يكون فى عرضه الفلسفى قد حفز الآخرين كى يدلوا بدلوهم فى خضم المناظرات الفلسفية . ومن هنا فإن نقطة البداية عند القارىء لا يمكن أن تكون الأنساق الفلسفية وما تقدمه من «حقائق» ، بل «المقترحات القصدية» التى تعرض كمجال للإختيار .

ونخلص مما تقدم إلى أن «النسق» الذى يقدمه أى فيلسوف لا يتضمن الدعوة إلى اتباعه بطريقة سلبية ، بل هو على الأحرى دعوة من أجل مساهمة إيجابية لفتح افاق جديدة .

والفكر الفلسفى يقيّم بما له من أصالة وما يتصف به من صرامة البرهان ودقته . فتقييم أى عمل فلسفى لا يكون إذن بإصدار أحكام بالصواب أو الخطأ ، لأن ما يهمنا هو قصد المؤلف كما سبق أن بينا . فالفيلسوف هو الذى يحدد الموضوع الذى قصد إليه . وكل ما يطلب منه هو أن يكون وفيا لمقاصده وأن يكون صارما فى إستخدام المنهج الذى رسمه لنفسه وأمينا فى سرده لوقائعه . وهكذا يظهر أن مسألة «الموضوعية» ليست بذات أهمية فى الفكر الفلسفى .

ومن اليسير أن نفهم مصدر القلق لدى أولئك الذين يثيرون مسألة «الموضوعية» فى الفلسفة . فالموضوعية هى من المصطلحات الرائدة فى عصر العلم، وهى التى انبثق عنها التساؤل عن أزواج من التقابل بين (الصحيح والزائف) ، بين (الواقعى والوهمى) ، بين (اليقينى والظنى) .

مصادر الفكر الفلسفى :

المصدر الأول هو التعجب والاندهاش . وقد أشار إليه «أفلاطون» و «أرسطو» وإذا كان الفكر فى البداية يندهش لحركات الأجرام فى السماء كما يندهش لغرائب الأشياء فإنه سرعان ما يتدرج بعد ذلك إلى التساؤل عن الوجود فى مجموعة وعن العلاقة الجدلية بين الإنسان والعالم .

المصدر الثاني هو الشك . فإذا كانت الدهشة تؤدى إلى المعرفة العلمية والفلسفية ، فإن تكدس المعلومات والمعارف قد يترتب عليه الشك فيها أو فى بعضها وهذا بدوره يتطلب زيادة التأمل والبحث والتنقيب حتى نصل إلى اليقين.

الشك إذن ملاحق للمعرفة وملازم لها . ونحن لا نقصد به الشك المطلق الذى لا يؤدى إلى يقين كما كان الأمر عند «بيرون» المعاصر لـ «أرسطو» بل نقصد به الشك كتمحيص للمعارف وكبحث لمواطن القوة التى يستند إليها اليقين. وهكذا فعل «أفلاطون» حين أقر «هيراقليطس» على أن العالم فى تغير مستمر ثم حدثنا عن عالم للمثل أو المعانى الدائمة التى لا يتطرق إليها الشك والتى تضمن للعلم يقينه وموضوعيته . وهكذا أيضا فعل «ديكارت» الذى وجد نفسه أمام معارف علمية وفلسفية أبلاها القدم والتقليد الأعمى طوال العصور الوسطى فوضعها جميعاً موضع الشك ثم خرج من الشك بطريقة منهجية ومتدرجة إلى اليقين فى العلم والميتافيزيقا . وهناك أمثلة أخرى عديدة من تاريخ الفلسفة تبين لنا أن كل فلسفة عظمى إنما تتضمن فى أعماقها جانبا من الشك .

المصدر الثالث هو شعور الإنسان بعجزه وضعفه وقلقه على مصيره . وقد رأينا أن الدهشة والشك يتجهان بالإنسان إلى خارج ذاته وينصبان على موضوعات العالم الخارجي . غير أن الإنسان الذى يلتفت حول ذاته سرعان ما يكون فلسفة للمعرفة من نوع جديد .

وقد قامت الفلسة الرواقية مثلا على الكشف عن مواطن الضعف فى الإنسان واستهدفت البحث عن طريق السعادة . وفى هذا يقول الفيلسوف الرواقى «إبكتيتوس» : إن نشأة الفلسفة إنما ترجع إلى الوعى بمواطن الضعف عند الإنسان وتعلمنا الفلسفة كيف ننجو بأنفسنا بعد أن ترشدنا إلى سبيل الخلاص . والسعادة

الرواقية تتلخص فى عدم التعارض مع ضرورات الطبيعة ، وقبول ما يفرضه علينا القدر ، والتخلص من الحياة إذا زادت الآلام والكوارث .

وقد قامت الفلسفات الوجودية في العصر الحديث على النظر فى الإنسان وفى ظروف حياته ومصيره . فترى «كارل جاسبرس» مثلا يقول أن حياتنا العادية التى تتصف بتعاقب الحالات والإحساسات والأحداث يمكننا أن نسيطر عليها بما نتخذه من قرارات أو ما نقوم به من أعمال . غير أن هناك حالات قصوى تفرض علينا فرضاً مثل الألم والقلق والخوف والضعف والشيخوخة والموت ، وهى حالات يصعب علينا أن نتحاشاها فينشأ عنها التفلسف . ويبين «كارل جاسبرس» أنه بإزاء هذه الحالات القصوى يتصرف الإنسان فى إتجاهين : فهو يحاول السيطرة على عالمه وعلى مستقبله بالعلم والتكنولوجيا وتنظيم المجتمع وإذا تعذر عليه تبديد الخوف والقلق فإنه يتجه نحو التفلسف . وعندئذ تنبع الفلسفة من وعينا الشديد بأننا دائما مهددون من كل جانب ، فيهدف التفكير الفلسفى إلى ترويض النفس على الزهد فى المحسوسات والتعلق بعالم الروح .

الفلسفة والمجتمع :

وعلى الرغم من أن الفلسفة لم تحظ بحماية المجتمع لها فى أى عصر من العصور كما كان الحال بالنسبة للدين الذى قامت من أجله الحروب أو العلم الذى تخصص له الإعتمادات والمعامل ، إلا أن الفلسفة قد أثرت مع ذلك فى نظرة المجتمع إلى الأشياء وفى أساليبه الفكرية والمعيشية وأيضا فى نظمه الإقتصادية .

فنحن مثلا لا نستطيع أن نفهم حضارة القرن السابع عشر التى غلب عليها الطابع الهندسى والرياضى دون أن نفهم فلسفة «ديكارت» التى أثرت حتى فى

بناء القصور وتأسيس الحدائق . كذلك لا نستطيع أن نفهم الثورة الفرنسية التى نادت بتطبيق حقوق الإنسان دون أن نرجع لأفكار الفلاسفة مثل «فولتير» و «جان جاك روسو» وغيرهم . وأيضا كانت الثورة الروسية تطبيقا لأفكار «كارل ماركس» ، وكانت الحروب التى خاضها الشعب الألمانى فى العصر الحديث تطبيقًا لفلسفة الألمانى «هيجل» الذى أعتبر تطور التاريخ تطورا للفكر الإلهى الذى أراد أن يكون الشعب الألمانى سيداً للشعوب .

تعريف الفلسفة ووظيفة الفيلسوف :

إن تعدد المذاهب الفلسفية وإختلاف مقاصد الفلاسفة من شأنه أن ينعكس على تعريف الفلسفة ذاته وأيضا على تعريف الفيلسوف . ذلك لأنه ربما لم يكن هناك إجماع الآن حول وظيفة الفيلسوف ، وحتى لو تحقق هذا الإجماع مستقبلا فإنه لن يكون مانعاً من دخول مضامين جديدة تستجيب لنداءات كل عصر وظروفه .

وربما كان من الأسهل أن نتساءل عن الإنسان «الفيلسوف» ، من هو ؟ وإذا كانت الإجابة : إنه الإنسان الذى توصف مواقفه أو إتجاهاته بأنها فلسفية، عندئذ يصح القول بأن جميع الناس فلاسفة لأن كل إنسان يحتفظ بنظرة ذاتية وخاصة للأمور رغم تفاوت دقة النظرة وإختلافها بإختلاف الأفراد!

وإذا قيل أن الفلاسفة هم المتخصصون أكاديميا فى الفلسفة، فإن ما يتبادر إلى الذهن أولا هو وظيفة مدرس الفلسفة . غير أنه إذا كان هناك اتفاق على مفهوم هذه الوظيفة فإنه لمن الخطأ الظن بأن لفظ فلسفة هو الذى يعرف الوظيفة إذ أن هذه الأخيرة واضحة المفهوم فى حين أن لفظ فلسفة يظل صعب التحديد . وذلك على عكس سائر المهن الأخرى سواء أكانت مهنا قانونية أو طبية أو غير ذلك.

ويرى البعض أن الفيلسوف هو الإنسان الذى يعبر عن رؤيته للعالم إبتداء من

نسق معين من القيم . ونسأل : هل يقدم هذا التعريف محكا أو معياراً يمكننا من التمييز بين الفيلسوف وغير الفيلسوف؟ ونلاحظ أن الإجابة عن هذا السؤال هى نعم لأول وهلة ولا إذا أمعنا النظر لسببين :

أولا : أن المحك الذى يقدمه هذا التعريف هو محك زائف . فنحن نعنى بالمحك وسيلة للتمييز بين الأشياء أو العناصر كأن يكون هناك صفة مميزة مثلا تفرق فئة عن بقية الفئات أو شيء عن بقية الأشياء . ونرى أن هذا التعريف لا يمكننا من التمييز بين الفيلسوف وغير الفيلسوف ، إذ أنه من المتعذر الزعم بأن هناك إنساناً يعيش دون قيم أو على الأقل دون أحكام مسبقة . ويترتب على ذلك إذن أن لكل إنسان فلسفة أو أن كل إنسان فيلسوف !

ثانيا : لا يمكن القول بأن الفلسفة هى مجرد نسق من القيم لأن هذا القول لا يوضح مضمون التفلسف . فالتفلسف عمل فريد يتصف بالذاتية ويختلف من فرد لآخر . وإذا قال قائل : «إن الفلسفة هى هذا النسق من القيم الذى يحكم جميع أقوالى وتصرفاتى» ، فإن فى هذا إشارة إلى مبدأ يراد تطبيقه فى جميع الحالات ولدى جميع الأشخاص وهو ما يخالف طبيعة التفلسف

الفلسفة إذن لا تنحصر فى إمتلاك نسق من القيم يطبق على جميع ما يطرأ من مشكلات .

يتضح مما تقدم أنه من المتعذر تحديد الفلسفة بنفس الدقة التى يتحدد بها تخصص الطبيب أو رجل القانون مثلا ويتبين ذلك من موقف الفيلسوف الوضعى أو التجريبى أو الماركسى . فالفيلسوف الوضعى يؤمن بعدم جدوى الميتافيزيقا . والتجريبيون المنطقيون (أصحاب حلقة فيينا) يثبتون أن قضايا الفلاسفة تتجرد من المعنى لأنه يتعذر التحقق من صدقها وفق معايير ما يسمونه التحقق العلمى . والماركسى يرد الفلسفة إلى «برجماتية» سياسية وإقتصادية تستند الى علم الإجتماع . أما التحليليون الإنجليز الذين يحللون اللغة بهدف توضيحها

فإنهم يزعمون بأن كل ما يقال أو يكتب ينبغى أن يخضع لقواعد محددة وإلا فإنه لا قيمة له . ويضاف إلى كل ذلك أن أى فلسفة لا معنى ولا قيمة لها إلا إذا تم إقتناعنا بها أى تزكيتها والإنتماء إليها . ونلاحظ أن الفيلسوف نفسه قد يعرض لنسق القيم المخالفة له بصورة مشوهة عندما يطبق عليه معاييره هو . وخير مثال لذلك أرسطو فى عرضه لأفكار السابقين عليه .

وعلى الرغم من صعوبة تحديد المجال الفلسفى ، وعلى الرغم من تسليمنا بأن معظم مجالات المعرفة ينبغى أن تخضع لمعايير ، فإن هذا لا يعنى أن المجالات التى لا تخضع لمعايير لا قيمة لها .

وسنحاول أن نبين فى الصفحات القادمة أنه على الرغم من الهجمات التى تعرضت لها الفلسفة فإن حقيقتها ستظل وتدوم طالما داوم الإنسان على الوعى بذاته وطالما إكتسب القدرة على النظر إلى العالم من زاوية معينة .

الفلسفة والاغتراب .

إتهمت الفلسفة بأنها مجرد لغو - وهذا الإتهام قديم بدأه السفسطائيون وصفقت له الدهماء

ورأى رجال الدين فى مختلف العصور أن الجهد الفلسفى لا طائل وراءه فضلا عن خطورته . فالفلسفة تزعم أن بإمكانها أن تتوصل بالعقل إلى حقائق معينة، فى حين أن مثل هذه الحقائق ينبغى ألا تتكشف أو تؤسس إلا على الإيمان والعقيدة. وتأتى خطورة الجهد الفلسفى من توهم العقل أن بإمكانه التمرد على العقائد بل وإخضاعها له. وفى القرن السابع عشر إستهدف بسكال أن يقضى على العقلانية الحديثة وهى ما زالت فى المهد عندما وصف الفلسفة الديكارتية بأنها ظنية ولا فائدة فيها.

أما الإنسان العادى المستغرق فى الماديات فإننا نجد لديه هذا التساؤل :

ما قيمة الإستدلالات النظرية والتأملات الفلسفية ؟ وأى مقال فلسفى يملك القوة الآمرة التى تسيطر على عملية الاختيار والموازنة بين العواطف المتنافرة والرغبات الجامحة والحاجات العديدة ؟

وهنا أيضا نجد أن الإنسان الغارق فى الماديات يؤكد بتساؤلاته ضعف المقال الفلسفى ويرى أن التوقف عنده مضيعة للوقت .

وإذا كانت الفلسفة لغواً لا فائدة فيه فكيف نتصور مجموعا لأنشطتنا تغيب فيه الفلسفة ؟

نلاحظ أنه فى جميع شئون حياتنا وفى كل ما نقوم به من نشاط يتوفر عادة عنصرا - الإيجابية والسلبية - فى نفس الوقت . وليس هناك أى قاعدة تحكم أى تتابع لحالات النشاط السلبى والنشاط الإيجابى ، بل على الأحرى يكون التتابع وفق علاقة جدلية يتكامل فيها الجانبان السلبى والإيجابى . ويمكن أن تتكشف لنا حالة الإنسان هذه من خلال أمثلة محددة كما يلى :

الإنسان فى إنتقاله يومياً إلى مقر عمله يكاد يقوم بذلك لا شعوريا . فهو فى استخدامه لإحدى وسائل النقل العام ينشغل بمطالعة الصحف ، وينتقل بنظراته عبر النافذة القريبة من حين لآخر ، ويسجل فى وجدانه صوراً تتطابق مع ما سبق أن اكتسبه من خبرة فى رحلته اليومية . ونلاحظ هنا أن نشاط الوجدان فى التعرف على المشاهد المألوفة إنما يتكامل مع المعرفة التركيبية الكلية للمجموع الذى تكون لدينا تدريجيا أثناء الرحلة اليومية . وفى هذه الرحلة يمكن أن يشبه نشاط الوجدان بآلة تختزن معلومات وتطابق بين كل معطى جزئى وبين تسلسل مختزن من المعطيات .

ويحدث نفس الشيء - كل صباح - إبتداء من سماع جرس المنبه وحتى الخروج إلى العمل . فأنا أقوم بعدة أضرب للنشاط لا يبرر ظهور أحدها إلا الانتهاء من سابقه ، إذ يقوم كل نشاط على أنقاض نشاط سابق يكون منه بمثابة المحرك

أو الباعث على الظهور كما يتم كل هذا على هامش الوعى أو الشعور .

ومن هذا المثال وغيره يتكشف لنا أن معظم نشاطاتنا هامشية يختلط فيها عنصر السلب والإيجاب أو أنها تجمع بين السلب والإيجاب فى نفس الوقت ، فالإنسان قلما يكون هو الفاعل وكثيرا ما يكون مفعولا به لأنه محكوم بمجموعة من المثيرات والإستجابات التى تكون فى مجموعها ما نسميه الحياة اليومية

وهكذا نجد أن تحركات الحياة اليومية هى فى حقيقتها وليدة «العادة» ولولا تكون العادة لا ستوجب ذلك إعادة إختراع مستمرة لتلك التحركات ، وعندئذ كانت تبدو الحياة على أنها لا تطاق

وينبغى أن نقرر أن العلوم الحديثة والتكنولوجيا المعاصرة لها دور أساسى فى الإبقاء على تلك الآلية التى تتميز بها إستجابات الإنسان الحاضر ويتجلى ذلك فى العقول الالكترونية والآلات الحاسبة التى تسلب الإنسان قدرته على التفكير، كما يتبين ذلك فى مثال التفكير الرياضى كما يلى

الإنسان الرياضى فى معالجته للتمارين الهندسية عليه أن يستعين فى الحل بنسق من النظريات والقواعد التى يطبقها بطريقة تكاد تكون آليه لأن الأمر لا يتطلب سوى إستعادتها من الذاكرة ، أعنى باعتبارها أدوات جاهرة للحل لا نبذل جهداً فى البحث عن اصولها ولا مجال لأن ينشغل تفكيرنا بذلك والوصول إلى الحل يعنى كشف حاله جزئية تتطابق مع نسق مغلق ومدروس ومثل الرياضى فى ذلك كمثل من يطابق بين صور مرئية حاضرة وبين نسق متكامل من الصور المختزنة كما رأينا فى حالة الرحلة إلى العمل اليومى

ونلاحظ أن هذا المثال للتفكير الرياضى يمكن أن ينسحب على التفكير العلمى بوجه عام وذلك لأن ما نسميه تفكيراً علمياً ليس فى جوهره سوى تطبيق لأنساق ومعارف كلية على حالات جزئيه

وإذا انتقلنا إلى ميدان العواطف أو الثقافة أو الفن ، فإننا نلاحظ أن الإنسان المعاصر قلما استمتع بحرية حقيقية فى ممارساته . وهو إذا كان بصدد الاختيار بين بدائل ، فالاختيار هنا يخضع لظروف الثقافة التى تحتضنه ، كما يخضع لما تلقاه من علوم ومعارف .

هذه هى حياة الإنسان المعاصر، تكاد تشملها الآلية فى كل نواحيها ، ولهذا فهى حياة مغترية إذا خلت تماماً من التفلسف! فالتفكير الفلسفى يعنى ممارسة عقلية أكثر عمقا بفضل ما يلتزم به من إتجاهات نقدية .

الإنسان المعاصر وحاجته إلى الفلسفة :

لاحظ الاثنولوجيون والمؤرخون أن بعض المجتمعات تفتقر إلى القدرة على تحمل التغير ، أى أنها تتصف بالثبات والتحجر فى أنظمتها وممارساتها، فيأتى سلوك الأفراد متطابقا مع أنماط سبق إعدادها ، بل يأتى هذا السلوك معبرا عن طاعة عمياء لما ارتضته الجماعة . (أليس فى هذا تعميم لنظرية «المطابقة» اليومية؟) . ولاحظ الإثنولوجيون أيضا أن أى «حدث» فى هذه المجتمعات لا يكون نتيجة عمل خلاق ، إذ ليس الإنسان هنا هو الذى يصنع التاريخ بل إن التاريخ هو الذى (يفرز) الإنسان . وحسبنا أن نذكر المجتمعات الدينية المغلقة على ذاتها فى الهند وأيضا المجتمعات التى عرفتها الصين قديماً كأمثلة جيدة لثبات الأنشطة وتحجرها .

ويمكننا أن نتساءل عما إذا كانت مجتمعاتنا التى وصلت إلى الذرورة فى تطبيق التكنولوجيا فى مختلف سبل الحياة لا ترتد هى الأخرى إلى الهاوية - أى تموت - كمجتمعات تاريخية ؟ وبعبارة أخرى نتساءل : ألا تفقد مجتمعاتنا كل وجود مؤثر وخلاق لأن أفرادها يخضعون أكثر فأكثر لنسق لا ينتهى من المعايير الثقافية والتقنية التى أعدت مسبقاً ، والتى يستجيبون لها دون أدنى قدرة على التمرد أو الخلاص ؟ ألا يرتد الإنسان فى مجتمعاتنا إلى مجرد آلة سيبرنيتيقية، أو

ربما تفوقت عليه فعلا بعض الآلات التى سعى جاهدا إلى تطويرها ؟ .

نلاحظ بخصوص هذه التساؤلات أنها تكشف عن طبيعة الحياة فى الواقع اليومى الذى نعيشه على مستوى الفرد والجماعة. وإذا اعترض بأنها تغفل الوعى البشرى الذى لا تتوفر عليه الآلة مهما تطورت ، فإننا نقول إن هذا الوعى فى حقيقته وفى ظروف المجتمع المعاصر ربما لا يتعدى مجرد الشعور بتلك الحالة الهامشية (للجهد) البشرى المعاصر وهو ما وصفناه آنفا .

وعلى الرغم مما تقدم فإنه ينبغى الإعتراف بأن الواقع اليومى ليس هو المجال الأوحد للنشاط الأصيل للإنسان لأنه فى حقيقته ليس سوى المظهر الخارجى لهذا النشاط . ففى الحياة مع الواقع اليومى نلاحظ أننا لسنا بصدد وعى مؤسس، بل وعى يتوهم أنه يؤسس . وهو واهم لأنه مجرد عنصر فى نسق الواقع يأتمر بأمره ويخضع لقانونه . والسؤال الذى يتبادر إلى الذهن هو : هل يمكن لهذا الوعى أن يتحرر من الوهم وأن يستعيد إستقلاله الخلاق ؟ وهل يمكنه أن يؤكد حقيقة هذا الإستقلال ؟

إن إستقلال الوعى ليس فى حقيقة أمره سوى التفلسف . فالفلسفة هى الإلتزام بالنظرة التى تتعدى الحدود وتتجاوز الملموس وتبحث فى الأعماق . إذ يحلق الإنسان فى آفاق تنسيه الإغتراب وتشعره بحريته ولو للحظات . ومن هنا يتبين أن القدرة على التفلسف تعنى قدرة الذات على التحرر ، كما تظهر الفلسفة على أنها كشف لجزيرة الحرية فى بحر من الإغتراب . وباستطاعة هذه القدرة الفلسفية أن تضفى معقولية جديدة على الأشياء ، فتخرج بها عن مجرد عناصر تستجيب لآلية الطبيعة ، كما تخرج بالأنا من حلبة الحتمية وصراع الأضداد .

وليس للإنسان أن يمارس وعيه المستقل أو قدرته الفلسفية إلا باكتساب المعرفة الوضعية أولا كى يعرف إتجاهات الواقع الملموس ويكشف عن آلياته الأساسية، وإلا ضاعت جهوده – بسبب الجهل – فى ردهات الإغتراب . ولهذا،

فإن الذات المتفلسفة ينبغى أن تتصف بالمثابرة فى طلب العلم إذا أريد لها الاستمرار فى الوجود .

وإذا كانت المعرفة الوضعية تستند إلى قوانين الحتمية وتؤمن بالاستمرارية التاريخية وتعتبر الأحداث المستقبلية إمتداداً للواقع الذى نعيشه الآن ، فإن النظرة الفلسفية تتعدى نطاق الملموس ولا تزعم التنبؤ بأحداث الغد لأنها تستهدف بالدرجة الأولى تصفية الاغتراب . ومع ذلك فيمكن القول بأن هذه النظرة تحدد بنيات (أو بناءات) المستقبل إبتداء مما لديها من وعى شامل بأركان الحاضر . ولا يعنى هذا التحديد أن يكون المستقبل إمتدادا للحاضر بل نتيجة لإرادة مستقلة هى التى أوجدته .

ونخلص من هذا العرض إلى أن التفلسف ليس شيئا آخر سوى الوعى بالاغتراب ومحاولة تصفيته ، وهو دليل على عظمة الإنسان . كما نخلص إلى أن الفلسفة هى قصدية خالصة تهدف إلى وضع خطة للعمل الخلاق تحل محل التتابع الآلى . وهذا معناه : خلق مواقف جديدة وتنمية ما لدى الفرد من قدرات حرة على أرض الواقع الحتمى .

الفصل الثانى

فكرة المعيار الأخلاقي

الفصل الأول: المعيار السيكولوجي.

الفصل الثاني: المعيار الحدسي.

الفصل الثالث: المعيار القانوني.

الفصل الرابع: معيار اللذة.

الفصل الخامس: المعيار التطوري.

الفصل السادس: معيار الكمال.

الفصل السابع: معيار القيمة.

الفصل الثامن: المعيار الاجتماعي.

الفصل التاسع: الفضيلة.

الفصل الأول

المعيار السيكولوجي

١- سيكولوجية تفسير السلوك.

٢- طبيعة الرغبة.

٣- الدافع والنية.

٤- العملية الارادية.

٥- مذهب اللذة السيكولوجي.

٦- العقل كدافع للفعل.

٧- حرية الارادة.

١ - سيكولوجية تفسير السلوك :

من شأن علم النفس تفسير السلوك، لكن ليس من شأنه الحكم عليه، سواء لتبريره أو لإدانته، فهاتان العمليتان الأخيرتان من شأن علم الأخلاق. نحن نعني بتفسير الفعل بيان علاقاته بالوقائع الاخرى التي تترابط معه، وبخاصة علاقاته بتلك العمليات العقلية التي تسبق الفعل، بل ونقرر بأن الذي يسبب الفعل هو تلك العمليات السابقة عليه (الحوادث العقلية تؤثر علي الحركات الجسمية).

وبينما لا يستطيع علم النفس أن يبرر أو يدين الأفعال فيبدو من المعقول أن نعتقد بأن التفسير النفسي للسلوك يمكن أن يؤثر في أحكامنا الاخلاقية عليه. والمثال البسيط علي ذلك هو أن الإدانة البسيطة لفعل عنيف يمكن أن تتضح إذا علمنا أن ذلك العنف يرجع إلي استفزاز كبير، وهذه هي الحقيقة التي يعبر عنها المثل الفرنسي الشائع «عندما تعرف كل شئ فسوف تغفر كل شئ». والواقع أن ذلك لا يمثل إلا جانبا واحدا من الموضوع ؛ ذلك أن المعرفة الكاملة بالعوامل السيكولوجية للفعل قد تزيد من إدانتك له أكثر من مما تؤدي الي خفض تلك الإدانة، وقول الكذب بنيّة متعمدة وحاقدة أعظم سوءاً من قول الكذب عن جهل.

ويبدو أنه توجد في عقولنا أربعة أنماط من العمليات العقلية التي تحكم سلوكنا وتحدده، وأن اثنين منهما أكثر أهمية من الإثنين الآخرين بالنسبة إلي علم الأخلاق، وتلك الأنماط هي:

١ - **النمط الفكري الحركي :** فالأفكار ينجم عنها حركات مباشرة أوتوماتيكية، ومثال ذلك أننا حينما نفكر في هبوب رياح باردة ننهض أوتوماتيكيا ونتحرك نحو الباب ونقوم بغلقه بدون أن تكون هناك رغبة شعورية فيّ تلزمني القيام بهذا الفعل، إذ لو فكرت في الأمر مليا لتركت الباب دون غلق، وذلك كي أسمح للهواء النقي بالدخول مع تدفأة نفسي بأي طريقة غير أن الأفعال الفكرية الحركية تميل إلي أن تكون غير إرادية وذلك نظرا لتلقائيتها.

٢ - **النمط الارتغابي :** فأفعالنا تتطابق مع رغباتنا فعندما نجوع ونرغب في الطعام نأكل، وعندما يكون لدينا فضول في المعرفة ندرس، فالرغبة ذاتها عملية عقلية متطورة لها أهميتها الخاصة في الفعل الأخلاقي.

٣ - **النمط اللاشعوري :** ونحن نقصد بهذا النمط تلك الأفعال التي تنجم عن رغبات لا شعورية من الصعب ملاحظتها أو الإلتفات إليها، بحيث تصبح كلمة «رغبة» في هذه الحالة مرتبطة باللاوعي، وتختلف عن الرغبة الواعية. والرغبة اللاواعية قد توحى بسبب ذلك بدافع غريزي ما مثل الرغبة الجنسية.

٤ - **النمط المرتبط بفكرة الواجب :** وفيه تنبع أفعالنا من منطلق «الإحساس بالواجب»، وهو نوع من الاحساس يعد دائما شكلا من أشكال الفعل الاخلاقي. ويري كثير من السيكولوجين أنه واحد من إحدى رغباتنا المتعددة، وإن كان يتصف بالتعقيد. ويرى آخرون أن لدينا ميلا جديدا يطلق عليه غالبا اسم الضمير، وهو ما سنقوم بدراسته فيما بعد.

٢- طبيعة الرغبة :

تعتمد الرغبات علي ميول معينة في طبيعتها البشرية يمكن تصنيفها كالآتي:

١- الحاجات العضوية Organic Needs.

٢- الغرائز instincts.

٣- ميول فطرية عامة general innate tendencies.

الحاجات العضوية :

هي ميول إنسانية ضرورية لإستمرار الوجود وللتطور الطبيعي للجسم، ويشترك الانسان فيها مع الحيوانات الدنيا وحتي مع النباتات، لأن النبات محتاج مثلنا إلي الطعام والشراب والهوء، وإن قلنا بأن النبات والحيوان لا وعي لهما فإن الانسان يمر هو أيضا بلحظات لا واعية. ونحن نشتهي الحاجات العضوية ونستدف اشباعها ولولاها لما بقي الكائن الحي.

الغــــرائز:

يعرف ما كدوجال الغريزة بأنها ميل فيزيقي - نفسي فطرى أو موروث تحدد لصاحبها الادراك والإلتفات إلي موضوعات من مرتبة معينة تثيره علي نحو محدد ، وتحدد فعله بطريقة خاصة، أو علي الاقل تجعله يشعر بالدافع تجاه هذا الفعل. فإذا أخذنا غريزة الفرار أو الهرب كمثال نجد أن

الفرد يميل الي الالتفات الي أو إدراك ضوضاء عالية، تثيرة، وتجعله يشعر بالخوف، فيندفع نحو الهرب أو علي الأقل تجعله يشعر بالدافع نحو القيام بهذا الفعل.

إن مثل هذا الميل الموروث لدي الحيوان والإنسان يكفي وحده لأن يؤكد غريزة الفعل، غير أن مثل هذه الغريزة قد تتنوع من مجرد اشتهاء غامض غير واضح إلي شعور واضح الغرض إلي درجة كبيرة. ولقد رتب ماكدوجال الغرائز الانسانية الأساسية بهذه الطريقة:

١- غريزة الهروب.
٢- غريزة النفور أو الإشمئزاز
٣- غريزة الفضول
٤- غريزة حب القتال
٥- غريزة تأكيد الذات أو تحقيرها
٦- الغريزة الأبوية
٧- الغريزة الجنسية
٨- غريزة الإجتماع
٩- غريزة التملك
١٠- غريزة البناء

بيد أن ذلك لا ينبغي أن يجعلنا نعتقد باكتمال قائمة ماكد وجال، أو بتقاعس علماء النفس في عمل قائمة أفضل.

وتؤدي الغرائز بلا ريب إلي حفظ ووقاية الكائن البشري، بيد أن الإنسان قد لا يشعر بذلك نتيجة لممارسته الميول الغريزية ليل نهار. وإذا كانت الغريزة تملك غرضا بيولوجيا، فإن زمام مثل هذا الغرض لا يكون في يد الله أو الطبيعة، غير أن تلك الأمور لا تدخل في اختصاص علم النفس بقدر ما تدخل في إختصاص اللاهوت أو الميتافيزيقا. وينبغي أن

نضع في ذهننا أن الغرائز ليست عمليات عقلية أو نشاطات جسمية يمكن ملاحظتها إنها إستعدادات أو ميول، وليس لنا من وسيلة في معرفتها إلا بمحاولة تتبع الأفعال الصادرة عنها.

الميول الفطرية العامة :

تتميز الميول الفطرية العامة عن الغرائز في أنها لا تتعلق بحالة شعورية معينة أو بميل نحو فعل جزئي ما، أن أنواع الفعل التي يعبر عنها ميل فطري عام تتفاوت وتتنوع. وتحتوى تلك الأنواع طبقا لماكدوجال علي **التعاطف الوجداني** Sympathy وهو ميل نحو مشاركة الأخرين أفراحهم وأطراحهم. كما تحتوى علي **الايحائية** Suggestibility وهو ميل نحو قبول معتقدات الاخرين مع غياب الأسس المنطقية لهذا القبول. كما تحتوي علي التقليد أو المحاكاة Imitation وهو ميل فرد ما نحو محاكاة حركات ونشاطات الاخر. وهناك ميول فطرية عامة أخرى مثل الميل إلى اللعب play والميل إلي تكوين عادات Form habits . غير أنه من الوجهة الأخلاقية البحته لا يوجد أدنى أهمية لأوجه الاختلاف القائمة بين الاتجاهات الفطرية العامة وبين الغرائز؛ فالميول الفطرية العامة التي ذكرناها أولا وهي التعاطف الوجداني، والايحائية والمحاكاة ترتبط تماما بغريزة حب الاجتماع.

وهناك شعور كبير أو ضئيل بأي من هذا الميول والغرائز والحاجات العضوية تكون لدي الانسان بكل درجاته، كما أن هناك شعور متفاوت بكل النشاطات المشبعة لتلك الميول علي اختلافها. ونحن نطلق علي هذا

الشعور أكثر تحديدا من ذلك الذي تشير إلية كلمة «باعث»، كما أن الرغبة تتأثر بالرغبات الأخرى في حين أن البواعث تظل منعزلة في الذهن.

وحين نتعمق في دراسة الرغبات، تظهر لدينا طرقا مختلفة، فتصبح الميول الأصلية للفعل أكثر تعقيدا وفقا لها وهي:

١- قد تثار الميول نحو الفعل من خلال موضوعات أخرى ، أو حتى من خلال أفكار تلك التصرفات أكثر من تلك المصادر المثيرة للفعل أصلا.

فمثلا قد يظهر ميل طفل نحو الهروب من الضوضاء ميلا مماثلا نحو الهروب من حيوان ما أو لعبة معينة كانت تصاحب تلك الضوضاء بصورة متكررة.

٢- إن حركاتنا الجسمية التي تشبع ميولنا الغريزية قد تتغير وتصبح أكثر تعقيدا ، فالضربات العنيفة المعبرة عن غريزة القتال عند الطفل قد تتغير عندما يكبر لكي تصبح مجرد تهديدات خفية أو انتقادات ساحرة

٣- وقد تثار العديد من الميول الفطرية في وقت واحد، ففي موقف انتخابي تثار غرائز القتال، وحب تأكيد الذات ، وحب الاجتماع، وحب التملك في وقت واحد.

٤- ويمكن تنظيم عدد من هذه الميول تنظيما نسقيا نحو فكرة معينة أو شئ محدد، مثل اعتزاز الفرد بانجازاته الوطنية، وتحقير ذاته أمام

ماضي بلده بتاريخة العظيم، وحب القتال ضد أعداء وطنه ... وهكذا تتشكل عاطفة الوطنية. وعلي هذا النحو تكون للعواطف الوطنية مكانة عظيمة في الحياة الأخلاقية للناس، وكقوى محركة لهم، غير أن تنظيم الميول بصورة نسقية منتظمة ليس هو الحال دائما، فقد تتصارع الميول والغرائز وتفح الميول الضعيفة الطريق أمام الميول القوية.

٣ - الدافع أو النية :

يمكن تعريف الدافع بأنه العملية العقلية الواعية التي تدفع الإنسان إلي أن يتصرف بطريقة معينة. وباستثناء الأفعال التي تقام تحت وطأة الاحساس بالواجب فان الأفعال التي تتم بالعملية الإرادية الواعية تعتبر رغبات لدوافع فرغبتي في تناول الطعام هي التي تدفعني إلي دخول المطعم وطلب الطعام.

وفيما يتعلق بالرغبة ذاتها فيبدو أن لها وجهين .الأول الدفع الاضطراري أو الارغامي والثاني الحث أو الأغراء، فالدافع الذي يرغم الأب على إرسال إبنه إلي المدرسة يعبر من جهة عن الغريزة الأبوية أو المحبة الأبوية التي ترغمه علي هذا الفعل، كما يعبر من جهة أخرى عن رغبته في تعليم ابنه كي يستطيع أن يحيا حياة أفضل، وهذا هو ما يحث أو يغرى الأب بارسال إبنه إلى المدرسة. ويمكن التعبير عن هذين الوجهين للرغبة بصورة أخرى فنقول إن للرغبة وجهين: الأولى هو الدافع إلى الفعل و الثانى هو الغاية أو الهدف من ذلك الفعل، لكن كثيرا من رجال علم الأخلاق لا

يهتمون إلا بجانب واحد من هذين الجانبين، ففعل الإحسان عندهم هو فعل خير أو صالح مهما كانت الغاية أو الهدف الذي يوجه إليه. وهذا ما جعلهم ينحدرون إلي مستوى أقل تمثل في سيطرة العواطف والمشاعر علي التدبر والتفكير والتصرف بصورة عاطفية هوجاء دون التفكير في غاية معينة أو نتيجة محددة. مثل هذه الأفعال الأخيرة تسمى بالأفعال المندفعة ، وهي أفعال كان يمكن تغيير مسارها إلى الأحسن لو فكرنا في نتائجها قبل الإقدام عليها.

ويتنوع الشعور بنواتج الفعل من الإدراك الغامض لموضوع ما مثلما يجري طفل من حيوان غريب نحو حضن أمه، إلي أن يصل إلي خطة ذات تفكير جيد ومخطط على هيئة نسق حيث يتم التفكير في كل النتائج المحتملة من خلال خطة.

أما النيّة فيمكن التمييز فيها بين النيّة «اللحظية»، وبين النية «البعيدة» فقد يكون لدي شابين نفس النية اللحظية في التطوع في الجيش، لكن أحدهما تكون له نيّة بعيدة لكسب مبالغ طائلة من المال، في حين أن الآخر تكون له نيّة التضحية من أجل الوطن. كما يمكن التمييز بين النيّة «المباشرة» لفعل التي هي الهدف من الباعث «جمع المال من عمل ما» وبين النيّة «الغير مباشرة»، وهي النواتج المرتقبة الغير مرغوب فيها « التعب الناجم عن جمع مال من عمل معين».

غالباً ما يكتب السيكولوجيون المحدثون عن «الدوافع اللاشعورية» للفعل، كما كان ما كنرى يكتب عن «النيّة اللاشعورية» بيد أن من

الأنسب أن نقصر اللفظين «الدافع» و «النيّة» على العمليات العقلية الشعورية. ولقد أعطانا علم النفس الحديث أسباباً قوية تدعم الاعتقاد بأهمية دور العمليات العقلية اللاشعورية في أفعالنا. بحيث أصبح واضحاً أن الدوافع والنوايا الشعورية أضحت لا تفى تماماً بتفسير سلوكنا بصورة كاملة، ولما كانت العوامل اللاشعورية خارج نطاق تحكمنا، فليس لها علاقة مباشرة بعلم الأخلاق.

وكثيرا ما نجد الدوافع غير متضمنة في النشاطات الإدارية التي يتم الحكم عليها من خلال الأخلاق، إذ في مثل ذلك النوع لا يستطيع الفرد تغيير دوافعه أو رغباته فاذا وجدت رغبة الطعام فقد لا يستطيع الفرد بصورة أو بأخرى إحلال تلك الرغبة برغبة أخرى. بيد أن هناك أنواعاً عدة من التدريبات الدينية الأخلاقية تمكن الفرد من تطوير وتعديل دوافعه ورغباته فيتعلم المسلم مثلا إحباط رغبته في الطعام خلال ساعات كثيرة في أيام شهر رمضان ، ويتعلم المسيحي إحباط رغبته في تناول بعض الأطعمه خلال أيام كثيرة، ويتعلم كثيرون المحافظة على أهداب الأخلاق ضد فتنة الشهوات الدنيا وفتن أخرى.

وليس صحيحاً ما يذهب السيكولوجيون إليه من أن كل فعل يكون نتاج دافع واحد؛ ففي أبسط النشاطات الإنسانية شأناً تتداخل عوامل كثيرة لدي الفرد بعضها شعوري والبعض الآخر لا شعوري في تحديد تصرفه أو فعله. فالحصول على مرتب ليست هي الرغبة الوحيدة التي تقف وراء البحث عن وظيفة ... فقد تتداخل رغبات أخرى مثل تأكيد

الذات في نطاق واسع، وممارسة المواهب الاجتماعية ... والحصول على زوجة ... أو تقديم تسهيلات وخدمات أكبر لأفعاله، ويحتمل أن تنبع هذه الرغبات من ميول الفرد أكثر من صدورها عن غريزة التملك.

وغالباً ما تتصارع رغبات الفرد من حيث هي دوافع مع بعضها البعض الآخر، ويطلق ماكينزي على تلك الرغبة التي تبرز من مثل هذا الصراع اسم كلمة « Wish » التي تحمل نفس مدلول لفظ « Desire » في الحديث العادي.

٤ - العملية الإرادية :

في الفعل الاندفاعي يضرب الرجل خصمه على حين غرة وهنا تكون الرغبة الأقوى محددة للفعل في التو واللحظة، أما في حالة الفعل المتعمد تكون هناك عملية اختيار أو عملية إرادية بين الرغبة والفعل. ومعنى هذا أن التعمد والإختيار يحدث حينما تتصارع رغبتان. والإختيار ذاته عملية معرفية تتبع عامة الفعل العقلي المكون للحكم أو لسلسلة الأحكام. ونحن حينما نختار فنحن لا نحكم فقط على أي الرغبات أقوى لأننا إذا فعلنا ذلك فإن هذا الفعل يُعَدُ تحليلا استنبطانياً لا يستطيعه الرجل العادي أو حتي السيكولوجي الماهر. والواقع أن جاذبية الفعل تبعث الانسان أكثر إلي تنفيذه. هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان الاختيار يتضمن خطوة ثانية وهي تحقيق هدف من الأهداف التي نصبو إلي تحقيقها، وإيجاد خير الوسائل التى تعيننا على تحقيق هدف آخر بأحسن ما يمكن. ومن الخطأ أن نعتقد أن الشخص الذي يقوم بالأختيار

يستطيع - لو أراد - إتخاذ أي خطوة يحددها وبصورة شعورية واعية.

والإرادة ليست مطلقة وإنما هي نسبية تعتمد على المقدار الذي تندمج عنده رغبات الفرد كلية في الفعل. والسمة الرئيسية للمشيئة أو الإرادة هي تحكم الشخصية ككل كما يقول «ليرد» في الذاتية بحيث تبعد عن السمات العرضية، وتنأى عن اتباع دافع واحد محدد فقط. نعم قد تكون إحدى هذه الجوانب العرضية أو الثانوية مسئولة عن رغبة محددة أو دافع معين، ولكن تصبح الذات «كلها» مسئولة في حالة الإرادة. إن الإرادة ليست عقلية وحسب وتتعمد القيام بأفعالها، بل هي تجعل تلك الأفعال جزءا منها.

٥ - مذهب اللذة السيكولوجي :

كان لمذهب اللذة السيكولوجي أثر كبير على التفكير الأخلاقي، وهو مذهب يرى أن السعادة أو اللذة هي غاية السلوك الإنساني؛ وحتي إذا ظهر أن الأفراد يبحثون عن الثروة أو المعرفة أو الفضيلة، فانهم إنما يطلبون هذه كوسائل تعينهم على بلوغ اللذة.

بيد أننا ينبغي أن ندرك أن مذهب اللذة السيكولوجي هذا يقابله مذهب اللذة الأخلاقي الذي لا يتسم بالأنانية ولا بالفردية. والواقع أن إظهار تهافت مذهب اللذة السيكولوجي يكمن في التأكيد على القول بإن الكائنات البشرية تبحث في أشياء تتجه نحو غايات غير تلك المؤدية للذة الفردية البحتة، وأنه ليس من الصحيح أن الإنسان يستخدم المعرفة

أو التحلي بفضائل الأخلاق أو جمع الثروة كمجرد وسائل لبلوغ اللذة. نعم نحن نتفق مع هولت Holt بأن فينا ميلا طبيعيا نحو تحقيق اللذة، لكن ما ينقص صاحب مذهب اللذة السيكولوجي هو بيان أن هذا الميل الوحيد الذي يحدد الفعل الإنساني. وهناك صيغ ثلاث لمذهب اللذة السيكولوجي قد تكون الصيغتان الأوليتان منها غير مقبولتين وهي:

١- أن بهجة الرغبة في لحظة طلبها قد تكون العامل المحدد للفعل؛ وهذا ليس صحيحاً؛ فرغبة الجوعان في الطعام قد تكون مؤلمة إلي أقصى حد، ولكنها هي الرغبة المحببة التنفيذ مع ذلك.

٢-وعادة ما يفعل الإنسان تلك الأفعال التى تحقق له أكبر قدر من اللذة في اللحظة الراهنة ... لكن هذا ليس هو الأمر دائماً، فنحن نقوم أيضاً بأفعال لا تحقق لنا لذات فورية كما في حالة الذهاب لخلع الأسنان عند الطبيب.

٣- إن الدافع الذي يحدد الفعل عادة ما يكون رغبة في تحيق سعادة مستقبلية وهذه هي أكثر الصيغ قبولا عند أنصار مذهب اللذة السيكولوجي.

وهناك عدد من الأسباب الوجيهة تجعلنا نحكم على هذا المذهب بأنه زائف حتى في أحسن صوره وأكثرها قبولا هي:

١- إننا لا نرغب دائما وعن وعي ما يحقق سعادتنا، فنحن قد ترغب الطعام أو الموسيقي أو نمارس رياضة بدون أي تفكير في الشعور باللذة

التي نحصل عليها من أداء هذه الأشياء. حقا قد يصاحب هذا الإشباع لرغباتنا شعورا بالسرور أو المتعة ، ومن ثم نصف هذا الشعور بأنه شعور بالسعادة، ونصف الطعام أو الموسيقى أو التمرينات الرياضية بأنها ملذات في الحياة ، كما أننا نعتاد على القول عن مقابلة صديق لنا بأنها سببت سعادة لنا . ومع ذلك فمن الواضح أن ما رغبناه ليس فقط الشعور بالسعادة؛ ولكن ذلك الموضوع الذي أثار تلك السعادة ؛ فمهما كان حبنا للموسيقى ، واستمتاعنا بسماعها ، فإنها لن تشبعنا إذا كنا نرغب الطعام في تلك اللحظة.

٢- تتحمل الأم - حتي في عالم الحيوان - آلاما مبرحة، وقد تضحي بحياتها من أجل صغارها. وحينما تتحمل الأم - في عالم الإنسان - ذلك، يصر مناصر مذهب اللذة السيكولوجي على أنها إنما تفعل ذلك من أجل لذة مستقبلية: الاستمتاع بمشاركة ابنها لها، أو لكي لاتعرض نفسها لتأنيب الضمير،أو حتى لكى تمنح نفسها متعة لحظية من الإشباع من خلال تضحيتها من أجل ولدها. بيد أننا لو سلمنا بمثل هذا التفسير لكل التضحيات الإنسانية،فان ذلك لا يتبعه أن هذا هو التفسير الوحيد. فتضحية الأم - في عالم الإنسان أو الحيوان - هى أصلا من أجل رفع الخطر عن الأبناء وليس من أجل اللذة أو المتعة التي قد تأتي بعد ذلك.

٣- والواقع أن حالة تضحية الأم بذاتها ؛ ليست إلا واحدة لما تفترضه قاعدة عامة وهي أن الحاجات تأتى قبل الإشباعات؛ ويظهر صدق ذلك من خلال التطور البيولوجي للسلوك؛ فالنبات والأشكال الدنيا من

الحيوان تحتاج إلي الهواء والرطوبة، ولكن ليس ثمة دليل علي وجود وعي لديها بتلك الحاجات أو باشباعها ، ولذلك فليس من المعقول القول بإنها ترغب اللذة أو السعادة.غير أن هناك نموا تدريجيا يظهر عند الكائن البشرى تجاه هذا الوعى أو ذاك الشعور؛ فتظهر لدى الطفل ميول فطرية في تقليد الكبار، كتقليده لهم في التدخين، بيد أن هذا التدخين لا يحقق له لذة أو سعادة في المرة الأولى، لكن الميول التقليدية، والاعتداد بالذات يدفعانه نحو الاستمرار في ممارسة تلك العادة حتى تحقق له الإشباع. يحاول صاحب مذهب اللذة السيكولوجي هنا أن يبين أن سبب مواظبة الطفل على التدخين هو اعتقاده بأن التدخين يسبب متعة أو لذة للكبار ومن ثم لابد أنه سيحقق له نفس المتعة أو اللذة ... لكن الخبرة الأولى للطفل (وهي غير سارة) تعد ردا كافيا على هذا الجدل.

٤- إن أفضل هجوم على مذهب اللذة السيكولوجي هو ذلك الذي نسميه باسم «التنافس الظاهرى لمذهب اللذة». وقد أشاد «سيد جويك» بأن أفضل أسلوب للحصول على اللذة هو نسيانها ، فلاعب الكرة الذي يفكر باستمرار في الاستمتاع الذي سيجنية من وراء المباراة من المحتمل أن يفقد تلك المتعة ، في حين أن اللاعب الذي يركز كل ذهنة في اللعب ويكسب المباراة يحصل علي المتعة الكاملة من ورائها.

ونحن نستنتج من هذا كله أننا لا نرغب في الأشياء لأنها تقدم لنا لذة أو متعة، بل على العكس من ذلك أن هذه الاشياء تمنحنا اللذة لأننا نرغبها.

٦- العقل كدافع للفعل :

رأي أرسطو أن الغاية في العملية الإرادية تحدده دائما رغباتنا ، وأن وظيفة العقل هو التفكير في الوسائل وليس الغايات، وبالمثل ذهب «هيوم» إلي «أن العقل يكون وينبغي أن يكون عبدا للعواطف» والواقع أن أصحاب مذهب اللذة السيكولوجي يتمسكون بتلك النظرة التي تقول بأن اللذة هي موضوع رغبتنا ، وماعلي العقل إلا دور التوجيه أو الإرشاد إلي أفضل الوسائل الموصلة إلي تلك اللذة.

لكن هناك آخرون يرون أن ذلك أمر خاطئ تماما ، فيجب من وجهة نظرهم أن يلعب العقل دورا أساسيا لا يقل أهمية عن دور الرغبات والميول الفطرية وذلك لما يلي:

١- يميل الإنسان بطبعه إلي الإتساق وعدم الوقوع في التناقض، والنزوع نحو التعقل. وكثيرا ما يصحح العقل إندفاع العاطفة أو هياج الغرائز.

٢- يكون العمل دافعا للفعل في الأفعال الإرادية التي تنجم عن الاختيار الإرادي بين أفعال ممكنة بعد تعقل وتروى كاف. لكن هذا الدور لا يكون له وجود في الحركات المنعكسة التي لا دخل للإرادة فيها.

٣- من المستحيل أن نعزل الجوانب المعرفية والإرادية والعقلانية من دائرة أفعالنا. والقول بأن الفعل يحدث بدون إرادة أو معرفة أو تعقل هو أمر خاطئ ، كما أن القول بأن الرغبات أو العواطف هي التي تقودنا وحدها نحو الأفعال تجريد زائف.

٤- إن الاستدلال حتى في صورته المجردة التي نستخدمها في الدراسات الفلسفية ، يمكن أن يقترح سلسلة من الأفعال، ومن ثم يكون عاملا محدداً لها. والواقع أن الاستدلال أو التأمل الفلسفي يمكن أن يثير رغبة وذلك بدفعنا إلي التفكير في الأشياء السارة، كما أن العقل يمكن أن يعمل أحيانا على إضعاف رغبات معينة ببيان تفاهتها وسطحيتها وعدم جدارة السعى إليها أو تحقيقها.

٥- إن العقل لا يقوم بالإستدلال المنطقي وحسب سواء أكان ذلك استنباطا أم استقراء فهناك وظيفتان أخريتان للعقل:-

(أ) فهو يمدنا بالتصورات الأولية، وبالأفكار التي لا تستمد من الخبرة أو التجربة.

(ب) وهو يمدنا أيضا بنوع من الحدس وهو تلك البصيرة التي ترينا الكلي في الجزئي بدون الاستعانة بالتجربة أو الخبرة أو حتى الاستدلال المنطقي.

٦- يعمل العقل علي تخفيف حدة الانفعال واندفاع العواطف. فاذا كتبت خطابا لصديق بلهجة عنيفة وتركته لصباح اليوم التالي، فان الإعتبارات العقلية قد تمنعك من إرساله أو تجعلك تخفف ما فيه من حدة واندفاع.

إن أهمية النقاش السابق بالنسبة إلي ميدان علم الأخلاق تبدو في تقرير أن أفعالنا يتم تحديدها تحت وطأة «الاحساس بالواجب» أو بدافع

من الضمير، أو حتى تحت تأثير فهم وتعقل مبادئ الأخلاق. وإن الفعل يلعب دورا هاماً في الحياة الأخلاقية كدافع هام من دوافع الفعل الأخلاقي. وحقا ما كان يقوله سقراط منذ القدم من إن الفضيلة علم ورأى الرذيلة جهل.

٧- حرية الإرادة:

تميل المدرسة السلوكية في علم النفس وغيرها من مدارس إلي القول بإن السلوك الإنساني يتحدد مقدما بما يسبقه من أحداث، كما تحتم العلة المعلول في علم الطبيعة ... ومثل هذا القول ينكر بالطبع موضوع حرية الإرادة، ولا يفسح مكانا لعلم الأخلاق؛ فمن غير المعقول أن نقول لفرد إنه يجب عليه أن يفعل فعلا معيناً في لحظة معينة، في حين أن الأحداث السابقة تفرض عليه القيام بفعل آخر. وهذا يعني أن إرادة الإنسان ينبغي أن تكون حرة إذا كنّا بصدد الحياة الأخلاقية.

وهناك رأيان في العليّة التي تحتم أفعالنا وكلاهما زائف:

١- الرأي الأول هو رأي القدرية Fatalism التي تنادي بأن إختيارنا لا يكون له أدنى تأثير على حادثات العالم الخارجي، مهما كان نوع تلك الأحداث وهذا الرأي زائف لأننا ندرك بسهولة أن ما نختاره يؤثر على حادثات العالم الخارجي.

٢- ويقول الرأي الزائف الاخر إن أفعالنا يتم تحديدها كلية وبطريقة مباشرة عن طريق علل خارجة عنا، وهذا رأي زائف لأن أفعال الشخص تتوقف على شخصيته وظروفه وإرادته الحرة.

ما نريد أن نؤكده هو أن أفعالنا لا تخضع للحتمية أو العلية أو الجبرية بقدر ما تنبع عن إرادتنا الحرة .

وهناك نقاش إلي جانب الحتمية ونقاش آخر ضدها ، والجدل الرئيسي المدعم للحتمية يمكن تلخيصة فيما يلي:

١- لقد قبلت النظرية العلمية المعاصرة مبدأ الحتمية في العالم الطبيعي، وحينما تم قبول هذه النظرة من قبل السلوكية ومدرسة التحليل النفسي، انتقل مبدأ الحتمية إلي علوم الإنسان ، واعتقد الناس أن الإيمان بالحتمية والعليّة يجعل الأخلاق والجمال والمنطق علوما أكثر دقة وأقرب إلي الضبط مثل علوم الطبيعة.

٢- وكما تمكنت علوم الطبيعة من إثبات أن الحادثة الطبيعية تتأثر بما سبقها وتؤثر فيما يلحقها فإن علم الأخلاق يحاول - تمشيا مع تلك النظرية - اثبات أن الإنسان يتصرف بطريقة محددة في ظروف معينة يمكن التنبؤ سلفاً بما سيسلكه.

٣- إذا كانت هناك حتمية في مجال السلوك الأخلاقي فيقال إن ذلك لا يجب أن يستتبعه مسئولية، لكن يقال أيضا إن الفعل إذا لم يكن له علة فلا يعد الإنسان مسئولا عنه أيضا.

أما الجدل المدعم للاحتمية أو حرية الارادة فيمكن تلخيصه فيما يلى:

١- كلنا يعلم أنه بعد الانتهاء من فعل معين يثار في ذهننا أنه كان في استطاعتنا التصرف فيه بصورة مختلفة، فبعد أخذى كتابا من

المكتبة، أعرف أنه كان في مقدوري أخذ كتاب آخر وأنني أتمتع بحرية. نعم قد تقودني تلك الحرية إلي الخطأ، ومن ثم قد تعرضني لتأنيب الضمير أو الأسف لكن ذلك كله مؤشر على أننا أحرار ونملك حريتنا بيدنا، وكان في استطاعتنا ألا نتعرض إلي هذا أو ذاك لو كنا لم نخدع في قدرتنا.

٢- والواقع أنه بدون الإرادة الحرة فان الأخلاق والنظريات الأخلاقية تصبح عقيمة بل ومستحيلة ؛فبدون الإرادة الحرة لا معنى للمسئولية، ولا للثناء واللوم، ولا تبرير للعقاب أو الجزاء.

٣- إن القدرية التي ترى أن العبد مسير ولا إختيار له، وأن الله هو الذي يحدد سلفا لكل إنسان أفعاله،يبدو أنها نوجهنا إلي عكس المطلوب منها. فالإيمان بإله قادر بجعلنا نسير في طريق مستقيم خوفا من بطشه وهذا هو ما حدث في الإسلام وفي طائفه الكالفنيين المسيحيين

٤- إن الحتمية لا تفتح باب الأمل على المستقبل ولا تؤدي إلي تغيير في العالم ولا إلي تقديم الجديد فيه

٥- إننا نفتقر إلي المعارف الكاملة التي تمكننا من التكهن بسلوك إنسان ما. أو التنبؤ بأفعاله بحيث لا نتمكن في الأغلبية العظمى من الحالات من ربط العلة بالمعلول على نحو حتمي

لكن يبدو أن مثل هذا النقاش لم يحسم موضوع الحتمية أو اللاحتمية في مجال السلوك الإنسانى حيث تظهر جوانب مختلفة للموضوع.

سيكولوجية الحكم الاخلاقي

١ - النظريات التي تناولت الضمير :

كان هناك رأي ديني شائع يقول إن الضمير هو صوت الله في الإنسان، ومن ثم فهو قادر على تكوين وإصدار أحكام أخلاقية معصومة من الخطأ. بيد أن هذا الرأي يمكن رفضه؛ فليس هناك دليل على صحته، كما أن تحليل أحكام الضمير كثيراً ما يظهر خطأها تحت تزايد معرفتنا . وتحت وقوعنا أحياناً تحت طائلة التعصب وتحت وطأة بعض الظروف.

وتقول وجهة نظر أخرى معارضة لهذا الرأي بأن الضمير عبارة عن انعكاس العادة على عقل الفرد ، فيؤدي الضمير نفس دور العادة في تكوين الأحكام الأخلاقية ولكن خطأ هذا الرأي سرعان ما يتضح إزاء تكرار ثورة الضمير الفردي ضد عادات وتقاليد المجتمع، ولقد بينّا فيما سبق أوجه الاختلاف العديدة التي يمكن أن تقوم بين الضمير وبين العادة.

غير أن مدرسة الحاسة الأخلاقية الإنجليزية ذهبت إلي أن الضمير هو القدرة المباشرة أو الإحساس الخاص بالخير وتمييزه عن الشر. والحاسة الأخلاقية على نوعين:

قد تكون هي الإحساس المباشر بالصلاح والطلاح وهذا لا يتأثر بالتعليم أو قد تكون كذلك الإحساس الذي يميز الجمال من القبح وهي صورة تتبلور وتتعدل تحت تأثير التعليم والتهذيب.

وهناك رأي صاغه آدم سميت وهو أن الضمير يقوم على منشئة سيكولوجية هي التعاطف الوجداني، فنحن نتعاطف مع الآخرين، والآخرون يتعاطفون معنا ، ونشارك الآخرين أفراحهم وأطراحهم، والآخرون يشاركوننا أفراحنا وأطراحنا وإذا كان على الفرد أن يدرك مدى أخلاقية أفعاله فعليه أن يقف من نفسه موقف «المشاهد المحايد».

وهناك محاولة قامت في القرن الثامن عشر لتحليل الضمير على هيئة أحوال الشعور، وافترضت هذه المحاولة أن الضمير عاطفة أخلاقية مثل عاطفة الوطنية أو عاطفة الحب. لكن يبدو أن الضمير ليس مجرد عاطفة بل يشارك سائر العواطف ويحكم عليها بالصلاح أو الطلاح. كما أنه لا يمكن تحليل الضمير إلي صورة مشاعر فقط؛ لأن ذلك سيطرح العنصر التأملي من الضمير جانباً. فما يكوّن الأحكام الأخلاقية هو العقل أكثر من المشاعر، والفكر أكثر من القلب.

ولقد تحدث كتاب أخلاقيون كثيرون عن الضمير باعتبار أنه ما يكوّن صورة في ذهننا عن ذاتنا الحقيقية أو ذاتنا المثالية؛ فنحن غالباً ما نصور لأنفسنا ما يجب علينا عمله، أو ما ينبغي فعله، في الظروف العامة والخاصة على حد سواء . لكننا لا نبلغ ذلك في حياتنا العملية، فتظل هذه الصورة مثلا أو معايير عليا نقترب منها، لكننا لا نحققها بكمالها وتمامها أيضاً.

أما برجسون فلقد ذهب إلي أن مسار التطور ليس مساراً آلياً ميكانيكياً، بل هو مسار أخلاقي، ولذلك فهو يدفعنا إلي الأمام دوماً

نحو مظهر جديد متفتح أبداً. وأحد جوانب هذا الجانب الخلاق هو وجود دفعة حدسية تدعونا إلي ما هو أفضل مما نحن عليه في الواقع.

إن وجهات النظر السابقة كلها تميل إلي الإبتعاد عما أطلق عليه «بتلر» الجانب التأملي أو المعرفي للضمير. فلقد ذهب «بتلر» إلي أننا نستخدم التأمل العقلي في الأمور الأخلاقية، وأننا كثيراً ما نمعن النظر بعد تفكير وتروى في مسار العقل، وأن الحكم الأخلاقي المقترن بالتفكير والتروى يدل على أن صاحبه «صاحب ضمير حي».

٢ - طبيعة الحكم الأخلاقي :

ما الذي نعنيه حينما نقول بإن ضميرنا يخبرنا بأن هذا الفعل صائب أو خيّر؟ أن أجزاء كبيرة من هذا الكتاب سوف تفحص هذا الموضوع. إن علينا في الأخلاق أن نُبقي أفكارنا الأخلاقية قريبة قدر الإمكان من أفكار الرجل العادي وأن نستخدم مثله المصطلحات الأخلاقية على النحو الذي يستعملها به، وإن كان ذلك بدقة أكبر وبتناسق أعظم.

وبادى ذي بدء يبدو أنه من الضروري أن نميز بين ما يعد صائبا أو صحيحا بالمعنى الذاتي، أي بالمعنى الذي يقصده الفرد ، وبين المعني الموضوعى الذي تحدده المعايير الأخلاقية. يبد أن الرجل العادي لا يقوم بمثل هذا التمييز، والذي يجعل الأمر مختلطاً عنده هو ما يقرره بعض رجال علم الاخلاق من أن الصواب الموضوعى هو أن يفعل الفرد الصواب الذاتي.

وهناك أربعة مضامين تكون في عقول الناس حينما يستخدمون مصطلحي «الصواب» و «الخير» وغيرها من مصطلحات أخلاقية هي:

١- القيمة.

٢- الالتزام.

٣- الملاءمة الأخلاقية.

٤- الصدق الموضوعى

يبد أن هده المضامين لا تكون كلها على ذهن الإنسان وهو يستخدم المصطلح الأخلاقي ولكن ما يكون على بال الإنسان حينئذ واحد منهما أو اثنين فقط كما أن بعض المصطلحات تحدد مضمونا أكثر من الآخر «فالواجب» يؤكد على «الإلتزام»، و «الصواب» يتصمن «الملاءمة الأخلاقية» أكثر مما يتضمن «القيمة» وهكذا. ومن ناحية أخرى قد لا تكون هذه المضامين في حالة انسجام بين بعضها البعض، فما هو «قيمى» أكثر، لا يحتاج إلي أن يكون «إلزامى» أكثر وسوف نقوم الآن بتحليل تلك المضامنين كما تحدث لدى الرجل العادي حينما يقوم بأحكامه الإخلاقية

١- **القيمة**: حينما نصدر حكما مثل «هذا الفعل صالح» فنحن نعني بذلك أن لهذا الفعل قيمة ما، أو أنه يستحق أن نفعله. ويصدق نفس الشئ ولو بدرجة أقل على الحكم القائل «هذا الفعل صائب» . يمكن أن يكون الأمر هو أن الفعل تكون له قيمة في ذاته بمعزلة عن نتائجه، وهذا

غالبا ما نعنيه عندما نقول بأن هذا الإنسان رجل صالح، وأن دافع العظمة أو الامتنان دافع صالح وهكذا، ومن ناحية أخرى قد تكون للفعل قيمة بسبب نتائجه التى يستحق الثناء عليها مثل الجمال والسعادة. والسلوك الوحيد في الكون الذي له قيمة عظمى هو السلوك الإلهي، وذلك رغم أن هناك اتفاقا بين الناس على أن وجود أشياء مثل الجمال والسعادة لها قيمة في ذاتها. يبد أننا نريد أن نقول إنه في حالة التأكيد على أن لهذا الفعل «قيمة» أو «ليس له قيمة» فان الإستخدام الأمثل هنا هو مصطلحي «الضلاح والطلاح»، أكثر من استخدام مصطلحي «الصواب والخطأ».

٢- **الإلتزام:** حينما نقوم بالحكم علي السلوك من الوجهة الأخلاقية، فما نعنيه. هو أنه «من الواجب» علي شخص ما أن يؤدي أفعالا معينة. وغالبا ما تأتي الاحكام الاخلاقية بقوة القانون، ولهذا السبب أطلق كانط علي القانون الاخلاقي أنه «إلزامي»، وعده آخرون بأنه قانون من قوانين الدولة. ولقد يأتي الأمر الاخلاقي من الخارج أي من الله أو من المجتمع، وقد يأتي من الداخل أي من إحساس داخلي فينا.

ونظراً لما نلاحظه بأنه مهما كان من أمر الخير الذي ندركه في الموضوعات الجمالية وفي خبرتنا بالسعادة فنحن لا نشعر بالالتزام تجاه الاستمتاع بهما بقدر استمتاعنا بالقيام بافعال خيّره، ذهب الكثيرون من الكتّاب الأخلاقين بأن فكرة الإلزام فكرة جوهرية في علم الأخلاق. يبد أن أناسا كثيرون يشكون فيما إذا كان في استطاعتنا القول بأن الشعور بالتعاطف

أو الامتنان شعور ملزم لنا. إننا نعني بالالتزام تكريس الفرد لذاته بأن يقوم بأفعال معينة ، وفي تأكيدنا لهذا القول نحن نستخدم عبارات مثل: «ينبغي علينا أن نفعل شيئا»، أو أنه «لمن واجبنا» القيام بهذا العمل.

٣- **الملاءمة الاخلاقية**: يظن معظم الناس أن الحكم الاخلاقي يحتوي علي أفكار «القيمة»، و «الإلزام» فحينما نقول إن هذا الفعل «صاتب» فنحن لا نقصد أنه كذلك من حيث القيمة أو الألزام، وإنما نعني أن هذا الفعل ملائم أو مناسب للموقف الذي يجد الفاعل نفسه فيه، وذلك علي الرغم من أن هذا الفعل قد تكون له نتائج تكشف عن «القيمه». أو أننا نشعر بأننا ملترمون بأدائه فعلا لكل ظرف فعل أخلاقي يلائمه. والعقل هو الذي يحدد هذا الفعل طبقا لكل ظرف وكل حالة

٤ **الصدق الموضوعي**: حينما يطلق الإنسان العادي على الفعل بأنه صالح أو صائب، فإنه يسلم بأنه بقول الصدق بمعزل عن حكمه الخاص علي الأمور نعم قد يكون مخطئا في ذلك، وقد يكون رأيه مخالفا تماما لرأي الآخرين، ولكنه يشعر في قرارة نفسه أنه يستصوب هذا ولا يقبل ذاك

يبد أننا يجب أن نميز بين أحكام الواقع التي هي أحكام وصفية ووضعيةكتلك التي نستخدمها في العلوم الطبيعيه، وبين أحكام القيمة كتلك التي نستخدمها في العلوم المعيارية إن الحكم بأن «الماء يتكون من أوكسجين وايدروجين» هو حكم واقع، بينما الحكم بأن «هذه الصورة جميلة»، وأن «قول الحق صائب دائما» هما من أحكام القيمة.وإذا أردنا أن نتقدم خطوة إلي الأمام لكان لنا أن نقول بأن أحكام الواقع **أكثر موضوعية**

لأنها تعتمد علي الطبيعة الواقعية للأشياء، بينما تكون أحكام القيمة أكثرذاتية لأنها تعتمد أكثر علي ذات الانسان وميوله ورغباته. نعم إن كلا من هذين النوعين من الأحكام يقوم بهما العقل البشري ومن ثم فهما معا عرضة للتأثيرات الذاتية من رغبات وأهواء وميول. لكن النوع الموضوعي يحاول ما أمكنه أن يبتعد عن مثل تلك التأثيرات، بينما النوع الثاني ينغمس في هذا التيار إلي منتهاه.

٣- موضوع الحكم الاخلاقي :

كل الموضوعات التي تعرضنا لها حتي الآن تشير إلي أننا قصرنا الحديث عن الاحكام الأخلاقية في ضوء الافعال الأختيارية. لكن هناك موضوعات مختلفة تكوّن أحكامنا الأخلاقية مثل الدافع الخير؛ والنوايا الخيرة، والإرادة الخيرة، والأهداف الأخلاقية العليا، والصفة الخيره، والأفعال الخيرة. وهناك كتّاب أخلاقيون يرون أن سبب إطلاق كلمة خير أو صائب علي الفعل إنما ترجع إلي أنها تنتج نتائج خيرة

إن التطور من مستوي العادة إلي مستوى الضمير جعل رجال علم الأخلاق يعتنون بالعمليات العقلية التي تؤدى إلي الفعل أكثر من اعتنائهم بالفعل نفسه أو عواقبه الخارجيه

ولقد ذهب كانط إلي أنه ليس هناك أي شئ في العالم الخارجي أو في خارجه يمكن أن نطلق عليه لفظ خير بدون صفات سوى كلمة الإرادة الخيرة. إن المعرفة التي تبدو علي أنها خير يمكن أن تستخدم بواسطة

خائن لوطنه، لكن أثارها تبرهن على فشلها لأن الخائن يفتقر إلي الإرادة الخيرة. والقوة الجسمية تبدو أنها خير، لكنها قد تستخدم إستخداما سيئا، ومن ثم تزيد من طلاح مالكها. إن كانط لم يعن «بالإرادة الخيرة» مجرد رغبة غامضة قد تؤدي أو لا تؤدي إلي الفعل، أو مجرد رغبة خالية من أي محتوي أخلاقي تماما، إنه عني بتلك الإرادة الخيّرة رغبة ثابتة أكيده نحو فعل شئ خير، وجهد دائب يعبر عنه القول الشهير بأن «الطريق إلي الجنة ممهد بالنوايا الحسنة» يبد أن تعليق الأحكام الأخلاقية كلها علي الإرادة الخيّرة هو ضرب من التجريد.

ولقد قام «مارتينو» بمحاولة دقيقة نحو تحديد الموضوع الخاص بالحكم الأخلاقي بقوله:إن خيرية أو طلاح الفعل ترجع إلي خيرية أو طلاح الدوافع المؤدية إليه. وهناك بالفعل دوافع صالحة وأخرى طالحة، فالتعاطف دافع صالح، والقسوة دافع طالح، يبد أن وجهة النظر هذه غالباً ما يعارضها الرأي القائل بإننا لا نمدح أو لا نلام بسبب دوافعنا ولكن بسبب أعمالنا أو أفعالنا.

وهناك من يقول بأن موضوع علم الاخلاق هو النيّة،وأن النيّة تكون خيّرة متي أدت إلي أفعال خيرة، والعكس صحيح، يبد أن ما ينطبق علي النيّة ينطبق أيضا علي الدافع؛إذ قد يقال كذلك أن المهم هو العقل وليس النيّة.

الا أننا نستطيع أن نقول بإن الفعل الصالح أو الخيّر إذا كان موضوعا لعلم الاخلاق فيجب ألا نقصر هذا الفعل علي الحركة الجسمية البسيطة للفاعل بل يجب أن نضع في اعتبارنا الدافع والنيّة والغرض والإرادة فهذه

كلاهما تكون أجزاء من الفعل لا تنفك عنه أبدا. كما يجب أن ندرك أن الفعل إما أن يكون خيرا في ذاته، وإما أن يكون خيرا لأنه يؤدي إلى نتائج خيرة.

الفصل الثاني

المعيار الحدسي

١- طبيعة وموضوعات الحدس.

٢- مدرسة الحس الأخلاقي

٣- نظرية بتلر.

٤- الحدوس الفردية.

٥- الحدوس العامة.

٦- الحدوس الكلية.

٧- خاتمة (نتائج الفصل).

١ - طبيعة وموضوعات الحدس

الحدس فهم مباشر لموضوع بدون توسط، أي عملية استدلالية، ومن ثم فالحدس الأخلاقي طبقاً لهذا هو الفهم المباشر لموضوع أخلاقي بدون التفكير فيه على الاطلاق. وهناك ثلاثة موضوعات ممكنة للحدوس الأخلاقية:

١- الأفعال الفردية التي يحدسها كل فرد مباشرة والتي يمكن تسميتها باسم «الحدسية الفردية» وذلك مثل حدس الفرد لصواب أو خطأ هذا الفعل أو ذاك.

٢- أنواع أو طوائف الأفعال التي يمكن اعتبارها مباشرة ودون تفكير على أنها صائبة أو خاطئة مثل قولنا: «رن الصدق صائب دائما». وهذه ما أسماها سيد جويك «بالحدسية الدجماطيقية» ، ولكن من الاحسن تسميتها باسم «الحدسية العامة».

٣- وهناك ما نسميه «بالحدسية العالمية» وهي تتناول موضوعات تتعلق بالانسانية كلها مثل قولنا: «عامل الناس على أنهم غايات في أنفسهم وليسوا مجرد وسائل»، وهي موضوعات تتناول مبادئ أخلاقية عالمية.

ونستطيع أن نقول دون الوقوع في التناقض بإن الإنسان يستطيع أن

يحدس هذه الموضوعات الثلاثة كلها، لكن هناك بعض الاعتراضات التي يمكن أن توجه إليها وهي:

١- توجد بعض الأفعال، وبعض أنواعها أو طوائفها ، وبعض المبادئ العالمية مما يمكن حدسها مباشرة، ومعرفة ما إذا كانت صائبة أو خاطئة بدون استخدام الفكر أو العقل. لكن هذا لا يكون في جميع الأحوال؛ فنحن نواجه بعض الأفعال أو الطوائف مما يمكن الشك في صحته وحتي في مجال المبادئ الأخلاقية فإن هناك من يرون في المبدأ القائل بإن «الفضيلة مقرونة بالسعادة» عدم بداهته واحتياجنا في فهمه إلي النقاش والتفكير العقلي.

٢- ويمكن القول بإن حدس هذه الموضوعات الثلاثة يمكن أن يكون صحيحاً في الظروف العادية، لكنه لا يكون كذلك في الظروف غير العادية فقول الصدق أمر صحيح في الظروف العادية، لكنه قدلا يكون كذلك في ظروف غير عادية (حالة الأسر أو المرض مثلا)

٣- يختلف الناس فيما يقصدونه بالحدس فرجال الدين والمتصوفة يعنون بكلمة «الحدس» شئ ما معصوم من الخطأ، لكن مثل هذا الاستخدام قد لا تقبله أي دائرة أخرى فكرية أو عملية.

٤- يزودنا الضمير بحدوس عديدة ومختلفة لتكوين نسقنا الاخلاقي، وها هنا هل علينا إطاعة حدسنا الجزئي، أو الحدس العام أو استنباطاتنا التي نقيمها بدءاً من تلك الحدوس؟ الواقع أن هذا ليس موضوع اتفاق بين الواحد والآخر.

٥- إن الحدوسي قد يتناقض بضها بعضاً، فالعدالة قد تشير إلي فعل معين وإلي ما يناقضه في نفس الوقت.

٦- يخفق المذهب الحدسي كنظرية أخلاقية لأنه في كل حالة يحتمل إعطاء سبب لما يمليه الحدس وهذا لا يتم إلا بواسطة العقل والفكر.

ولقد اتخذ المذهب الحدسي أخيراً صورة من الصورتين التاليتين:

١- المذهب الحدسي الذي يرى أن الحدوس لا يمكن أن تخضع للتحليل وهذا هو المعنى الدقيق للمذهب الحدسي.

٢- المذهب الحدسي الذي يرى أنه بالرغم من صحة وصدق حدوسنا فإن تلك الحدوس يمكن أن تحلل وتفسر ويتم مناقشتها عقليا.

٢ - مدرسة الحس الاخلاقي

ذهب شافتسبري (١٦٧١-١٧١٣) إلي أن الخير في الانسان يتطلب الوجود والموازنة في العقل بين كل من: التعاطف الطبيعي تجاة الآخرين مثل الحب والتعاطف الوجداني، والتعاطف الذاتي الموجه تجاه رفاهية الفرد كحب الحياة والطموح. ومن الممكن بالنسبة للانسان أن يحكم بواسطة العقل التوازن بين النوعين السابقين من التعاطف، لكنهما يثيران نوعاً جديداً من التعاطف درج الانسان علي تسميته بالحس الأخلاقي، والذي هو شعور طبيعي يقودنا نحو الموافقة علي بعض الأشياء وعدم الموافقة على بعضها الآخر، بحيث يؤدي في النهاية دور الباعث الموجه نحو السلوك الخيّر. ويرى شافتسبري أن الحس الأخلاقي لا يمكن أن يفسد بواسطة التأمل الفلسفي أو التفكير الحر لكن قد يفسد تحت تأثير العقائد الدينية المزيفة أو العادات السلوكية الشريرة ويكشف شافتسبري عن طبيعية الحس الأخلاقي فيقول عنه إنه المرشد الصادق لنا في حياتنا الأخلاقية.

أما هاتشسون (١٦٩٤ - ١٧٤٧) فلقد ميز في الفعل بين الخير المادي والخير الصوري ؛ فالخير المادي أو الموضوعي للفعل يتم تحديده بأنه ذلك الذي يسبب أكبرقدر من السعادة لأكبر قدر من الناس، وهذا يتفق مع المبدأ النفعي . أما الخير الصوري للفعل فهو ما يمكن تحديده بأنه ذلك الذي ينبع من عاطفة خيرة في تناسب عادل تكون الحاسة

الاخلاقية فيها هي الموجهة والباعثة إليه. ويؤدي الحس الاخلاقي عند هاتشسون إلي أفعال خيرة بصفة خاصة، بيد أن المعيار الأخلاقي الأخير عنده ليس الحدس بالحس الأخلاقي بقدر ما هو النتاج الواقعي للفعل في المجتمع.

ويمكن أن ننظر إلي وجهة النظر الخاصة بالحس الأخلاقي حين نعقد مقارنة بين القدرة الأخلاقية للحكم علي الأفعال الصالحة والأفعال الطالحة، وبين القدرة الجمالية للحكم بين الموضوعات الجميلة والقبيحة. فمن الناحية النفسية يبدو أنهما يتفقان في كونهما مشاعر أو عواطف، ومع ذلك فهما معاً يكونان أحكام ومن ثم فلقد ذهب البعض إلي أنه لا تمايز بينهما فهما متحدان، والدليل علي ذلك أن الإغريق استخدموا نفس المصطلح للدلالة علي الجمال والخير، وذهب بعض الرواقيين إلي أن «الجميل هو الخير وحده»، كما ذهب بعض الكتّاب المحدثين إلي أن هناك علي الأقل بعض التشابه بين الخير والجمال. ونحن نشعر بالطبع ببعض الإعجاب من الأفعال النبيلة كما نشعر بنفس الإعجاب من بعض الأعمال الفنية الجميلة.

والواقع أن الحكم الجمالي هو نوع معقد من الأحكام، فالانسان الذي يري أن موضوعاً ما يتسم بالجمال يكون غير مخلص مع نفسه إذا تخلي عن حكمه الواضح بذاته لإنسان آخر ماهر أو خبير يحكم بأن نفس هذا الموضوع قبيح. والذوق الجمالي يمكن تعلمه والتدرب عليه تحت تأثير الأساتذة والأصدقاء الذين لهم خبرة جمالية، وممارسة الفنون التي تخلق

ماهو جميل، والدراسة النظرية للجمال، وكل ذلك يعيننا في دراسة العلم المعياري للجمال، كما تعيننا دراستنا للمعايير الأخلاقية المختلفة علي دراسة العلم المعياري للأخلاق.

لكن هل يصل التشابه بين الجمال وبين الاخلاق إلي مستوى الهوية؟ الواقع أنه يحتمل أن تكون معايير الأخلاق أكثر موضوعية في مجال الفنون علي أنها ذات قيمة أخلاقية.

ويرى «برود» أن صواب الفعل هو ذلك الذي «يلائم» ظروف الموقف الكلي الذي يحدث فيه، وذلك طبقا لما يتم الإحساس به أخلاقياً

٣ - نظرية بتلر

فضل الأسقف «بتلر» استخدام مصطلح «الضمير» لملكة الحدس عن استخدام مصطلح «الحس الأخلاقي». وهذا التغيير له مغزاه، ذلك لأنه رأي أن معرفة الصواب والخطأ هو أمر عقلي أكثر منه أمر شعوري. ولقد ذهب بتلر إلي أنه من المعقول أن نطيع أوامر الضمير. وأن ذلك التعقل الجميل لنظرية بتلر هو الذي جعله واحداً من أعظم رجال الاخلاق الانجليز قبولا. ورأي بتلر أن العقل البشري مركب أو «كل عضوي» من عدة عناصر متآلفة، ويمكن أن نأخذ النظام السياسي الانجليزي مثالا لهذا الكل العضوي المركب والمتآلف في نفس الوقت: فهناك الملك ثم مجلس اللوردات ومجلس العموم، ولكل من هؤلاء وظائفه الخاصة من جهة وعلاقاته المتازرة والمتعاونة من جهة أخرى. وبالمثل فهناك عناصر مختلفة في العقل البشري رغم وجود علاقات طبيعية وتعاون وثيق بين العناصر الأساسية والعناصر الثانوية. وبسبب أن بتلر ذهب إلي تلك العلاقات طبيعية فيجب أن نعتبره كواحد من أولئك الذين سلموا بأن القانون الأخلاقي قانون طبيعي وليس أمراً ينتسب إلي العادات أو التقاليد أو الاتفاقات.

وهناك عدد من الدوافع أو البواعث التي تكون داخل العقل والتي تتأدي بنا إلي موضوعات مختلفة. فباعث الجوع يدفعنا إلي تناول الطعام، وباعث الخوف يدفعنا إلي الهرب، وباعث الشفقة يدفعنا إلي

مساعدة الآخرين في أطراحهم. ولقد ذهب بتلر إلي أنه علي الرغم من مصاحبة إشباع كل باعث من هذه بلذة، فإن أي واحد منها لا يستهدف تلك اللذة مباشرة. إن هذه البواعث تستهدف الطعام والهرب ومساعدة الآخرين قبل أن تستهدف تحقيق اللذة، وهذا يعني رفض بتلر لمذهب اللذة السيكولوجي وذلك حين برهن علي أن ما تستهدفه بواعثنا هي أشياء أخرى غير اللذة.

ويرى بتلر أنه توجد للعقل البشرى مجموعة دوافع معينة ترتكز علي مبدأين عقليين هما مبدأ حب الذات الذي يحقق به الفرد سعادته، ومبدأ فعل الخير بالنسبة للآخرين، والمبدأن ميلان طبيعيان في الانسان.

والضمير عنصر يفوق طبيعياً مبدأ حب الذات ومبدأ فعل الخير،وقراراته نهائية ومباشرة وحدسية وهذا هو ما جعلنا نضع بتلر ضمن القائلين بالحدس. وذلك على الرغم من أن بتلر اعتبر الضمير حدسي من جهة وعقلي من جهة أخرى.

٤ - الحدوس الفردية

حينما يري فرد ما رؤية مباشرة أن هذا الفعل الجائي صائب بالنسبة إليه في اللحظة الحاضرة. وأنه لا توجد فرصة لتأمل الموضوع مرة أخرى ، فإن الكتّاب الأخلاقيون يتفقون علي أن هذا الفرد يتصرف من خلال حدسه. وهناك اعتباران يؤيدان هذا الرأي:

١- في كل دائرة من دوائر الفعل تتكون عادات تمنح الفرد قوة الرؤية المباشرة أو الحدسية للفعل الصائب، ومن ثم تنفيذه .

٢- قد يكون الموقف الأخلاقي موقفاً فريداً، وحينئذ يثير ضميرنا ويدفعه نحو إتخاذ قرار أخلاقي يتناسب مع هذا الموقف الجديد، وهذا القرار قد يكون حدسيا أكثر منه فكرياً، إذ غالباً ما لا يكون هناك وقت للتفكير.

نعم قد يقودنا الحدس المباشر إلي الخطأ في حالات كثيرة، إذ قد لا يكون لصاحب الحدس خبرة عميقة بالحياة «أو بممارسة الخير الذي يهذب الضمير» ولذلك قد يكون حدسة غير ناضج مثل حدس الطفل الصغير، لكن دلك لا يمنعنا من استخدام هذا الحدس في حالات أخري نهدب فيها ضميرنا ،ونمارس فيها خيرنا الاعظم،وننمي من قدراتنا الإدراكية المباشرة.

وللحدس الخاص فائدة كبيرة في الحياة الأخلاقية، وقد يمثل التوجيه أو الارشاد الأوحد لشخص ما في موقف يتطلب إتخاذ إجراء فوري، وهو الذي يواجه المواقف الفريدة وذلك رغم أنه قد يقودنا إلي الخطأ.

٥ - الحدوس العامة

يعتقد كثير من الناس أننا نعرف بالحدس أن أنواعاً معينة من الفعل تكون صائبة وأن أنواعاً معينة أخرى تكون خاطئة؛ فمساعدة الفقير هو دائما فعل خير أو صائب وقول الكذب هو فعل طالح أو خاطئ. بيد أن حدوسنا «تمدنا بقواعد أخلاقية عامة بلا أستثناء في كل الظروف». ولقد أشار «دافيدروس» إلي «إلتزامات الوهلة الأولى» التي تمدنا بقواعد تميل إلى تصنيف كل فعل تحت قائمة الصواب أو الخطأ.

إلا أن سيدجوك أشار إلي أن مثل تلك القواعد الحدسية لاتكون صادقة بالمرة. فالقتل خطأ؛ لكن القتل دفاعا عن النفس ليس كذلك. بل إن سيدجويك يذهب إلي إنكار أن تكون الحدوس العامة حدوساً على الإطلاق، بل هي من وجهة نظره مجرد تعليمات اشتققناها من خبرتنا بأنماط السلوك التى تتأدي بنا إلي سعادتنا العامة في المجتمع. وحينما يُظهر الحدس الوضوح الذاتي واليقين لا يكون ثمة شك في ذلك، لكن عند غياب هذا الوضوح الذاتي وذلك اليقين يظهر الشك أو حتى الزيف في قواعدنا الأخلاقية.

ويبدو أن سيدجويك كان علي صواب حينما ذهب إلي أن القواعد العامة للأخلاق ليست حدوساً مباشرة بل مجرد تعليمات، سواء نبعت تلك التعميمات من تعميمات جزئية لأنماط سلوك مفيدة، أو من حدوس خاصة ، فإذا أدرك الفرد بحدسة أن قول الصدق أمر صائب فإنه يمكن أن

يعمم من إدراكه الحدسي المباشر هذا قاعدة أخلاقية عامه تقول بإن الصدق هو دائما صائب.

وهناك اعتراضان علي وجهة النظر القائلة بأن الحدس هو المعيار الأخلاقي الأوحد الذي يحكم علي الفعل بأنه صائب أو خاطئ وهما:

١- إن هذا القول يتجاهل ما نسميه بروح الفعل . فقول «الصدق عن حب» أفضل من قول الصدق عن حقد أو عداء.

٢- لا تأحد وجهة النظر هذه كبير اعتبار للظروف التي يتم فيها الفعل فالكذب في الإدلاء بالشهادة أمام المحكمة أكثر حطورة من الكذب في وصف معامرة امرء في الصيد

٦ - الحدوس الكلية

إن الرأي القائل بإن المبادئ الأخلاقية التي نصل إليها بواسطة الحدس ليست نظرية أخلاقية بل نظرية فلسفية تستهدف الوصول إلي الحقائق الكلية هو ما نقصده هنا بالحدوس الكلية. فان ما نعرفه بواسطة تلك الحدوس ليس صواب أو خطأ الأفعال الخاصة أو طائفة معينة من تلك الأفعال، لكن ما نعرفه هو بعض القواعد والمبادئ التي تساعدنا بطريق مباشر أو غير مباشر علي اكتشاف ما إذا كان الفعل صائبا أو خاطئا.

يمكن القول بوجود نظريتين في المعرفة: النظرية الاستقرائية التي نبدأ فيها بملاحظة الوقائع الجزئية وإقامة تعميمات ابتداء منها علي هيئة قضايا كلية، والنظرية الاستنباطية التي نبدأ فيها بمجموعة من المبادئ الكلية المجردة التي نعرفها حدسياً ثم نستنبط منها قضايا جزئية. فاذا عدنا الآن للنظرية الاستقرائية لقلنا إننا نلاحظ دائماً وباستمرار أن الناس يموتون، فنعمم هذه الملاحظة ونصل إلي القضية الكلية «كل إنسان فان». وبنفس الطريقة نصل إلي القضايا الوصفية مثل «إن كل الاجسام الأثقل من الهواء تتجه إلي السقوط تجاه الأرض». يبد أن الملاحظة وحدها لا تستطيع أن توصلنا إلي القضايا الأخلاقية مثل «يجب أن تكون الفضيلة مؤدية إلي السعادة» أو «ينبغي أن تؤدي الفضيلة إلي السعادة». فهذه قضية معيارية لا وصفية لا يستطيع المنهج الاستقرائي الوصول إليها. ومن ثم فحينما نقول إن الأخلاق علم معياري يمدنا

بالقواعد الكلية كما ينبغي أن تكون فاننا ينبغي أن نفرض النظرية الاستقرائية التجريبية.

أما النظرية الاستنباطية فهي تري في صورتها العامة أن كل معارفنا تعتمد علي مبادئ مجردة تعرف بالحدس، وأعظم مبدأ من هذه هو مبدأعدم التناقض. وهنا يمكن أن نقول بإن الاخلاق علم معياري لأنه يعتمد علي معرفة حدسية لبعض الحقائق. وحتي نظرية اللذة التي يبدو أنها تعارض ما هو حدسي تبدأ بحدس أن القضية القائلة بإن السعادة تعقب اللذة هي قضية صادقة. ويبدو أنه لا يوجد أمامنا طريق آخر في اكتشاف المبدأ الرئيسي لمذهب اللذة أو لأي مذهب أخلاقي آخر غير الحدس، وعلي ذلك فإن مبادئ المنطق والرياضيات تعرف عن طريق الخبرة بقضاياهما الجزئية، وبعدم تناقض هذه القضايا المشتقة أو المستنبطة، وهذا ينطبق علي الاخلاق: فمبادئ الاخلاق تعرف معرفة حدسية مباشرة ويثبت صحتها بواسطة الخبرة الأخلاقية، وعدم تناقضها مع ما سبق إثبات صحته في ميدان علم الأخلاق.

٧ - خاتمة (نتائج الفصل)

يستهدف الحدس الرؤية المباشرة للمبادئ الأخلاقية وقد يعجب الحدس بالاستدلال أو لا يعجب به:

(١) فهو لا يعجب بالاستدلال العقلي في حالة الأفعال الفردية التي يتخذ فيها الفرد قراراً أخلاقياً ملائماً وفورياً دون الرجوع إلي تحليل الموقف بالعقل أو الفكر.

(٢) وفي حالة أنواع أو أنماط الأفعال يبدو أننا نعرف حدسياً ما إذا كان هذا النوع أو ذاك متوافقاً أو غير متوافق مع «قوانين الطبيعة».

(٣) كذلك نحن نعرف بالحدس بعض الأفكار الكلية الأخلاقية التي يعبر عنها بقضايا معيارية تبدأ بـ «يجب» أو «ينبغي» فهذه الأفكار لا تخضع للنظرية الاستقرائية كما بينا ذلك، بيد أننا نستخدم العقل بعد ذلك في استنباط ما هو جزئي من تلك المبادئ الكلية العامة.

الفصل الثالث

المعيار القانوني

١ - معني القانون.

٢- القانون الأخلاقي كقانون سياسي.

٣- القانون الأخلاقي كقانون للطبيعة.

٤- القانون الأخلاقي كقانون للعقل.

٥- نظرية كانط.

٦- خاتمة (نتائج الفصل).

١ - معنى القانون :

هناك نوعان مألفان من القانون: قانون الدولة وقانون الطبيعة. يطلق الأول على القوانين السياسية التى هى أنظمة أو أوامر تصنعها الحكومة القائمة لكل رعاياها أو لكل طبقة على حدة ، ومن يقوم بعصيانها يعرض نفسه للعقاب وإلا ما أصبح لها رهبة. وتختلف القوانين السياسية باختلاف الدول زمانا ومكانا؛ فقد تجلب الظروف الجديدة قوانين جديدة، فنجد في الحرب قوانين تتعامل مع ظروف التعبئة الوطنية والعسكرية وتلائمها.

وبعض القوانين السياسية وليس كلها يتعامل مع أمور تتعلق بالأخلاق؛ فالقتل مثلا تحرمه القوانين السياسية لمعظم الدول، كما تحرمه السنن الأخلاقية، كما أن القوانين الأخلاقية هي ببساطة عبارات كلية تقرر علاقات تنشأ بين الأحداث والإنسان في العالم الحقيقي.

وتختلف القوانين العلمية عن القوانين السياسية في أنها حقائق وليست أوامر؛ ففي الوقت الذي يمكن فيه عصيان القانون السياسي لا يمكن أن نعصى القانون العلمي متى تثبت صحته.

أما في إطار التطبيق فكما أن القوانين السياسية يمكن أن تتعامل بطريقة كلية وعامة (مع تحريم القتل مثلا) من ناحية، وتعامل بطريقة جزئية ومحددة (كقوانين الضرائب التي تطبق على مجموعة محددة من

الناس يحصلون على دخل معين) من ناحية أخرى، كذلك فإن القوانين العلمية قد تكون عامة أو مطلقة من جهة كقانون الجاذبية (وهو الذي نميل إلي تسميته بقانون الطبيعة نظراً لعموميته تلك)، وقد تكون خاصة ونسبية من جهة أخرى (فقانون مالتس وإن كان يمكن تطبيقه على على الهند والصين في الوقت الحالي إلا أنه لا يمكن تطبيقه على غرب أوربا أو شمال الولايات المتحدة)، ومن هنا فنحن نستطيع أن نميز في القوانين العلمية بين القوانين العامة أو قوانين الطبيعة التي تستمر وتدوم بدون شرط أو قيد ، وبين القوانين العلمية المشروطة أو القوانين (العلمية الشرطية) التي لا تطبق إلا تحت ظروف معينة.

ولقد استخدم الفيلسوف الألماني كانط اسم «القانون الشرطي الافتراضى» لنوع آخر من القوانين يقترب في طبيعته من القانون الآمر أو السياسى أكثر من كونه تقريراً للواقع؛ فالبناء الذي يستهدف إقامة بناء دائم عليه أن يطيع بعض القواعد التي تفرضها طبيعة المواد المستخدمة من جهة والهدف من البناء من ناحية أخرى (بناء الكاتدرائية لعدة قرون يختلف عن الهدف من إقامة ملجأ مؤقت). نعم يمكن عدم إطاعة أو عصيان تلك القوانين تماما كما يحدث بالنسبة إلي القوانين السياسية، بيد أن مثل هذا العصيان لن يجعل القائم بالبناء يحقق هدفه أو يقيم البناء بالصورة المرجوة.

ويقدم لنا علم الإقتصاد ثلاث أنواع من القوانين،فهناك القوانين العلمية التي تطبق في ظروف معينة وجزئية (كقانون العرض والطلب

وغيرها) . وهناك القوانين السياسية كاللوائح التي تضعها الحكومة لمراقبة الاسعار والإنجازات، وهناك أخيرا القوانين الشرطية الإفتراضية وهي تزودنا بالقواعد الخاصة بما يجب على الإنسان أن يفعله إذا زادت ثروته الوطنية.

ولقد قرر بعض المفكرين أن القوانين الشرطية الإفتراضية قوانين معيارية. وحدد البعض الآخر القانون المعياري بأنه ذلك القانون الذي يحدد القواعد التي يسلّم بها الناس جميعا وليس فئة دون أخرى. ومن ثم تصبح تلك القوانين الشرطية المسيطرة أهدافا للقوانين الشرطية التابعة التي لن تكون أكثر من وسائل في تلك الحالة.

ولقد ميز كانط بين ثلاثة أنواع من القوانين المعيارية التي أسماها بالأوامر أو الفرضيات وهي:

١- القوانين التي تتعلق بمجموعة من الأفراد أو الأشياء.

٢- القوانين الكلية التأكيدية، وهي تلك التي نؤكد بواسطتها أن أهدافا معينة تكون محل طلب من كل إنسان بمعنى أن تكون تلك الأهداف صالحة للتطبيق على كل الأفراد.

٣- القوانين الأخلاقية التي يسميها كانط بالقوانين الافتراضية المقولية وهي لا تستهدف التطبيق على كل أو بعض الناس، ولا ينتظر أن يجنى من ورائها نتائج معينة. إنها قوانين تبحث في الخير في ذاته بغض النظر عن نتائجه.

٢ - القانون الأخلاقي كقانون سياسي :

كثيرا ما يدور في أذهان بعض المفكرين الذين لا ينتمون إلي وجهة نظر فلسفية واحدة فكرة أن القوانين الأخلاقية ما هى إلا تلك الأوامر التى أصدرها الله للناس عن طريق الوحى ... فالمؤمن بالله كما يقول الفيلسوف الإنجليزى بالي Paley يؤمن به كسلطة أخلاقية تمارس نوعا من التنظيم الأخلاقى للبشرية، بيد أنه يظل على قناعة - رغم ذلك - بأن تلك القوانين لا تزال قانونية حتى ولو لم يأمر الله بها.

وفي حالة ما تكون القبيلة مسيطرة أو مستبدة بكل الأمور الخاصة بأفرادها في مستوى العادة فمن اليسير أن نوحد بين القانون الأخلاقي وقانون القبيلة الذي يتمثل في أمر رئيس القبيلة أو الأكبر سنا أو الحكومة الدستورية في المراحل الأكبر تقدما.

وهناك صعوبات معينة تكمن في تصوير المعيار القانوني حينما نحدده بالقوانين السياسية هي:

١- فبينما تعالج القوانين السياسية الأمور الأخلاقية **بطريقة سلبية** «مثل تحريم القتل أو السرقة»، فهي لا تكون قادرة في العادة علي أن تعالج الواجبات الأخلاقية الإيجابية مثل واجبات الاحسان التي تعتمد كثيراً علي موضع الفرد وظروفه.

٢- وبينما تستطيع القوانين السياسية أن تحرم أو تأمر في مجال الأفعال الخارجية، فانها لا تفعل إلا القليل في مجال الروح الباطنية وهي هامة جدا خصوصا لمستوى الضمير.

٣- والقانون السياسي لا يستطيع أن يحيط بالأفعال الفريدة في صفتها الأخلاقية مثل بطولة الرجل الشجاع، أو تضحية القديس من أجل قيمة عظمى.

٣ - القانون الأخلاقي كقانون للطبيعة :

حينما نتحدث عن «طبيعة» شخص أو شئ فنحن نقصد واحدا من هذه المعاني الثلاثة:

١- فقد نقصد بها الطبيعة البدائية أو الأصلية في جذورها التاريخية العريقة، وهذا هو المعني الذي قصده روسو حين نادى بصيحته القائلة «العودة إلي الطبيعة» وحين نادى غيره من المفكرين بالرجوع إلي شكل أبسط من الحياة عاشها أجدادنا وأباؤنا الأولون وهناك دعوى تقول بإن حالة الطبيعة الأولى كانت تتفوق من الناحية الأخلاقية على حالتنا التي نعيشها الآن.

٢- وقد نقصد بلفظة «الطبيعة» ما يكون عليه الشئ فعلا في الوقت الحالى فعندما نقول من «طبيعة» الكلب النباح، فنحن لا نفعل هنا سوى التأكيد علي صفة عامة كلية تخص كل الكلاب بصورة عادية أو طبيعية وهي صفة «النباح».

٣- وقد نقصد أخيرا بهذه اللفظة طبيعة الشئ المثالية فحين نصف حيوانا نصفه في صفاته العامة أو المثالية التي لا تنطبق على فرد معين وأنما على النوع أو حتى الجنس كله.

وكان السوفسطائيون يرون أن الأخلاق ليست أكثر من مجرد عادات يتفق الناس ويصطلحون علي ممارستها في حياتهم اليومية، ورأي

الابيقوريون بأن العدالة ليست اكثر من مجرد اسم وضعه الناس لتحقيق الأمن اللازم لتوفير سعادتهم، أما مدرسة سقراط فلقد اعتبرت الأخلاق على أنها أخلاق طبيعية بالمعنى الثالث لكلمة «طبيعة» ، كما قرر الرواقيون بأن الحياة الخيّرة هي «الحياة وفق الطبيعة» التي يسيرها قانون كلي عقلي واحد. ولقد فسر شيشرون الرأي الرواقي بقوله: «إن القانون الحق هو العقل السليم الموافق للطبيعة، وهذا القانون في صورته الكلية ثابت ودائم، يدعو إلي فعل الواجب، وينهي عن الفعل الخاطئ». أما المفكرون المسيحيون فلقد رأوا في الخير أمرا ساميا خارقا للطبيعة وليس قانونا طبيعيا؛ فالمفكر المسيحي «توما الإكويني» (١٢٢٥ - ١٢٧٤) كان يعلم بأن الله ينظم القانون الطبيعي المختص بتنظيم الحياة الإجتماعية الواقعية المحددة زمانا ومكانا. وبالجملة فالقانون له صفته الإلهية وكل القوانين الوضعية مشتقة من القانون الإلهي.

ولقد رأي أصحاب المذهب الأفلاطوني في كمبردج في القرنين السابع والثامن عشر أن قوانين الأخلاق ليست إلا أجزاء من البناء الجوهري للحقيقة، بيد أن أكثر العبارات وضوحا وإيحائية عن «قانون الطبيعة» نجدها عند المفكر الإنجليزي صمويل كلارك S. clark (١٦٧ - ١٧٢٩) فلقد اعتبر كلارك أن العالم مكوّن من علاقات أخلاقية تشبه العلاقات العلّية التي تربط بين وقائع العالم الفزيقي. ويري أن تلك العلاقات الأخلاقية تقوم علي مبادئ أربعة هي تقوى الله، والإنصاف، والعدالة بين الناس ، والاعتدال فيما يختص بالذات. وعموماً فكل ما نتفق عليه بأنه

طبيعي يكون صالحا وكل ما نحكم عليه بأنه غير طبيعي لا يكون كذلك علما بأن كل إنسان سيتفق مع كل انسان آخر على تحديد ما هو صالح أو طالح وما هو طبيعي أو غير طبيعي تماما كما يتفق الناس علي اشراقة الشمس أو بياض الثلج، ومن هنا نصل إلي أن المعيار الأخلاقي في حالة اعتباره قانونا للطبيعة يتسم بأنه موضوعي. ومن ثم ندرك كيف أن البعض يعترف بأن الحضارات المختلفة في العصور المختلفة تختلف أخلاقياتها اختلافا طفيفا وليس اختلافا كليا، ولعل هذا هو ما عبر عنه C. S Iewis بقوله : إننا لا نستطيع أن نفكر في دولة يعجب أفرادها بالهروب من أرض المعركة وبمضايقة الفرد للآخرين الذين يحبونه بلا مبرر، ويقرون أن ٢+٢=٥ فنحن نفكر في الدول أيا كان موقعها وعصرها بشكل مشابه تقريبا رغم وجود اختلافات طفيفة فيما بينها.

لقد أثبتت الطبيعة الموضوعية للاخلاق وبطريق علمية إلي حد ما أننا نستطيع أن نقارن بين الأنماط الأخلاقية المختلفة من حيث الأفضل أو الأحسن والأسوأ. فإذا لم تكن هناك مجموعة من الأفكار الأخلاقية أحسن أو أصدق من غيرها، فلن يكون هناك معنى - كما يذكر لوبس - لتفضيل الأخلاق المتحضرة على الأخلاق الوحشية، أو الأخلاق المسيحية على الأخلاق النازية.

بيد أن القانون الأخلاقي لا يعد قانونا للطبيعة بنفس المعني الذي يكون فيه قانون الجاذبية قانونا لها. فالقانون الأخلاقي لا يذكر ما تكون عليه الأشياء ... انه يتحدث عما يجب أن تكون عليه هذه الأشياء. انه

يتحدث عن ميول طبيعية مثل الخير وعن أخرى يقول عنها شريرة، ولا تخبرنا قوانين الطبيعة (كقانون الجاذبية) شيئا عن ذلك.

لكن هذا ليس كل قصة القوانين الأخلاقية إذا نظرنا إليها كقوانين للطبيعة؛ ذلك أن الصلاحية الأخلاقية للسلوك الذي تأمر به القوانين الأخلاقية هي صلاحية من نوع فريد يمكن فهمها فقط من خلال الحدس أو البديهة المباشرة يقول C. O. Brood إن الصلاحية أو اللاصلاحية عبارة عن علاقة أخلاقية مباشرة بين فعل أو عاطفة وبين المسار الكلى للحادثات المحيطة بهما وهنا يمكن أن نضع فارقا آخر بين القوانين الأخلاقية وبين القوانين الطبيعية وهي أن الأولى تقرر علاقة الصلاحية الأخلاقية، بينما الثانية تقرر علاقة العلية.

بيد أن معظم الأخلاق اتفقوا على أن المعيار الأخلاقى كقانون للطبيعة إنما يتم معرفته من خلال العقل، وأن الحياة بموجب الطبيعة هى أيضا الحياة؛ بموجب العقل، ومن ثم ذهبوا إلى القول بإن كوّن الطبيعة عاقلة هى ما يجعلها تستحق طاعتنا لها. ولكن أيكون القانون الأخلاقى قانونا منطقيا مثل قانون عدم التناقض وليس قانونا علميا مثل قانون الجاذبية؟ هذا هو ما سنبحثه الآن.

٤ - القانون الأخلاقى كقانون للعقل :

عادة ما نضع الرأي القائل بإن المعيار الأخلاقى هو قانون العقل كرد فعل للرأي الذي يقول بأن الأخلاق تعتمد على عواطف أو مشاعر صانع الحكم الأخلاقى فاذا لم تكن الأخلاق معتمدة على العواطف والمشاعر - وهى متحولة ومتقلبة - ولكن على العقل فان النتيجة هى أن تلك الأخلاق ستتصف بالموضوعية وعدم التغيير. ولعل هذا الرأي الذي يقيم الأخلاق على العقل يعتمد على ما سبق أن قلناه بإن الطبيعة عاقلة في صميمها. ولقد عبر ولستون Wollaston وهو تلميذ كلارك عن هذا المعنى في صورته المتطرفة بقوله: «إن الفعل الصالح هو إنكار للصواب العقلى، وإن الفعل الصالح تأكيد له». ثم يستطرد قائلا: «إن كل الأفعال الخاطئة تتكون من قول ما هو كاذب». ويقرر ماكنزى Mackenzie أن الفعل الطالح لا يكون متسقا اتساقا عقليا أو فكريا، وهذا هو نفس رأي كانط Kant و H. J. Paton الذي ذهب في كتابه «الإرادة الصالحة» إلي ضرورة تماسك وترابط وتناسق الإرادة ومثل هذا التماسك والترابط والتناسق لا يتم إلا بواسطة العقل الإرادي الواعى، الذي تسهل مهمته كوّن الطبيعة عاقلة. ويختم Paton رأيه بقوله: «لكي تحيا بموجب الطبيعة تجب أيضا أن تتصرف بأسلوب عاقل».

٥ - نظرية كانط :

المبدأ الأول عند كـانط هـو: «لا يوجد هناك شئ في العـالم أو خـارجه يمكن أن يـكون خيـرا في ذاتـه سوى الإرادة الصـالحة» ولـقد أوضـح كانـط هذا المبدأ بطريقتين هما:

١- فلقد أشار إلي أن كل هبات الحظ والعبقرية والحكمة الدنيوية لا تكون خيّرة إلا إذا استخدمت بواسطة الإرادة الصالحة. وهذه الهبات لا تكون خيرة إذا ظلت بمفردها، وحينما تستخدم الثورة أو الذكاء بواسطة إرادة طالحة فإن شرورهما تزداد وتتكاثر.

٢- وفي توضيحه الثانى عضد كانط بصورة أكبر القول بإن الإرادة الصالحة هى في ذاتها وبالأصالة كل الخير «لأنها تكون كذلك إذا ظلت بمفردها». ولقد كتب كانط يقول «إذا لم ينجم عن الإرادة الصالحة بعد بذل جهودها أي شئ، فإن قيمتها ستظل - رغم ذلك - موجودة، وستظل تلمع كما تلمع الجوهرة بضيائها الخاص، كالشئ الذى يحتفظ بقيمته كلها في ذاته».

إن المشكلة التي كان على كانط أن يواجهها هى: ما الذى يجعل الإرادة الصالحة صالحة حقا؟ لقد ذهب كانط إلي أن الإرادة تكون صالحة إذا قامت على مبدأ عقلى، وهذا هو ما جعلنا نقرر سابقا أن كانط من

مؤيدي المعيار الأخلاقي كقانون عقلي: فالإنسان عند كانط كائن عاقل أساسا، وهو يتعامل مع عالم قائم على أسس عقلية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى تكون الإرادة صالحة إذا قامت على مبدأ لا يحتوي علي أي أشارة إلي النتائج أو الظروف أو أية عناصر عرضية. إن الفعل الصحيح المحدد بمثل هذا المبدأ سيكون عاما بحيث لا يكترث بأية ظروف أو ميول أو أذواق فردية وهذا ينطبق على القاعدة الثالثة التي ذكرها كانط وهي «إعمل بحيث يصير فعلك في نفس الوقت قانونا. ويفسر «برود» تلك القاعدة علي أساس أنه من التناقض أن نقبل اعتناق مبدأ أخلاقي ما نرفض أن يعتنقه الآخرون، وأن الكائنات العاقلة ترفض دائما ما هو غير متسق منطقيا.

ولقد تم توجيه نقاط النقد التالية إلي نظرية كانط:

(أ) لقد قيل إن معيار كانط الأخلاقي هو معيار صوري مجرد، لكن هذا ليس خطأ؛ إذا أن كانط كان يستهدف تحقيق ذلك فعلا، فكما أن المنطق علم صوري اعتمد قديما علي القياس الشكلي، كذلك الأخلاق في نظر كانط يجب أن تقوم علي معايير وقوانين صورية مجردة.

(ب) ويمكن التعبير عن هذه الناحية الصورية بشكل آخر؛ فقد ذهب كانط إلي أن الإرادة الصالحة يمكن أن تعبر عن نفسها بدون اعتبار للنتائج التي سيمكن أن تنجم عنها أو الظروف المحيطة بها. ونحن قد نتفق مع كانط وأصحاب علم الواجبات الأخلاقية بأنه توجد فعلا حالات

لفعل الإرادة تكون خيرة أو صالحة بغض النظر عن نتائجها وظروفها، كما أننا قد نتفق معه ومع مؤيدى قانون العقل بأن الفعل الإرادي يكون صالحا من جهة اتساقه مع أفعال أخرى لنفس الفاعل أو لغيره من أعضاء مجتمعه، بيد أن ذلك لا يمثل إلا جانبا صوريا فقط؛ ذلك لأن الفعل العينى لكى يكون خيرا يجب أن يحقق شروطا أخرى وهذا هو ما ينكره كانط من الصلاحية الأخلاقية والتطابق مع الطبيعة وغيرها.

(جـ) إعتبر الكثيرون - مبدأ كانط بأنه مبدأ صارم غير مرن في تطبيقه.

ومن الممكن - رغم ذلك - تفسير مبدأ كانط هذا بطريقتين:

١- «إعمل بحيث يصير فعلك قانونا كليا لأولئك الذين يجدون أنفسهم في نفس الظروف».

٢- «إعمل بحيث يصير فعلك قانوناً كلياً لأولئك الذين يشاركونك نفس النمط من الأفعال».

والواقع أننا لا نستطيع قبول الصيغة الأولى لأنه من المحال أن تتكرر نفس الظروف؛ فظروف كل فرد تتسم بأنها فريدة، من يقع منها يقع دون أن يتكرر على نفس النحو تماماً مرة أخرى، وعلى هذا النحو يتم رفض مبدأ كانط لو تم تفسيره بهذه الطريقة.

يبد أننا يمكن أن نقبل الصيغة الثانية المفسرة لمبدأ كانط على أساس

مشاركة الافراد في نفس نمط معين من أنماط الأفعال، حينئذ نجد مرونة في تطبيق المبدأ الأخلاقي.

غير أن صرامة مبدأ كانط تظهر بصورة أخرى من خلال حصره للافعال الصالحة من الوجهة الأخلاقية في تلك التي تم تنفيذها بدافع إحترام القانون الأخلاقي ليس إلا، ومن دافع أو وزاع الإحساس بالواجب لا بدافع الميل أو الهوى.

(د) ذهب «برود» إلى أن كانط كان خاطئا حين إعتقد بأن الفعل الصائب يجب أن يكون دائماً كذلك، بغض النظر عن ميول صاحبه أو رغبته فلا شك أن ميول الإنسان ورغباته لها أهميتها في إختيار الأفعال.

(هـ) ولا يجب أن نقول إن الفعل الصالح هو ذلك الذي يتطابق مع الأفعال الصالحة الأخرى وحسب، فمثل هذا التطابق يتسم بالشكلية. ويجب علينا أن ننظر في مضمون ما هو صالح، وفي الصلاحية الأخلاقية الفريدة للظروف الفردية، وفي مطابقة الفعل الصالح لقانون الطبيعة، وفي توليد مثل هذا الفعل لنتائج صالحة. كذلك يجب أن نبحث في كل فعل عن عناصره الفريدة المشخصة إلي جانب العنصر العام، وهذا هو ما أغفله كانط.

ويضيف كانط صورتين يجب على القانون الأخلاقي الصادق أن يحققهما وهما:

١- «إن تعامل الكائنات العاقلة بما فيهم ذاتك كغايات في نفسها وليس كمجرد وسائل».

٢- إن مبدأ السلوك الأخلاقي يلزمني؛ لو كان مفروضا على فقط من داخلي، وليس من مصدر خارجي.

وإذا ما تم ذلك، أي إذا عامل الإنسان الآخرين باعتبارهم غايات في أنفسهم وليس مجرد وسائل، وإذا كان الواجب مفروضا علينا من الداخل لا من الخارج بالقسر والإكراه، لتحققت الحياة بأحلى صورها.

٦ - خاتمة (نتائج الفصل) :

إن القانون الأخلاقى - كما رأينا - هو قانون الطبيعة لأنه قانون موضوعي وعام ويعتمد على التكوين الطبيعى للعالم في ثباته، لكنه ليس بالتأكيد كشفا لعلاقات عرضية متغيرة كتلك التي تبحثها القوانين العلمية وإذا كان القانون الأخلاقي قانونا للطبيعة، وكانت الطبيعة عاقلة فيجب أن يكون القانون الأخلاقي قائما علي العقل وعلى الإتساق المنطقي.

الفصل الرابع

معيار اللــذة

١- طبيعة اللذة.

٢- مذهب اللذة الأخلاقي.

٣- مذهب اللذة الأخلاقي الأناني.

٤- مذهب المنفعة.

٥- نظرية جون استيوارت مل.

٦- نظرية سيد جويك.

٧- الغاية كلذة للاخرين.

١ - طبيعة اللذة :

الاحساس باللذة يمكن أن يحدث في أحوال عديدة:

(أ) فقد يحدث كصفة عادية لبعض الاحساسات والإدراكات كالإحساس بالحلاوة وكادراك الموضوعات الجميلة.

(ب) كاحساس مصاحب لأي نشاط جسمي أو عقلي، بشرط ألا يكون هذا النشاط مفروضا من الخارج، أو محيطا بأية عوامل.

(جـ) كاحساس مصاحب لأي فعل ناجح.

(د) كاحساس مصاحب لتحقيق رغبة كان يحلم صاحبها بتحقيقها.

٢ - مذهب اللذة الأخلاقي :

يري مذهب اللذة الأخلاقي أن اللذة هي الصفة الأخلاقية الوحيدة التي لها قيمة وتتصف بالخير. كما يري أن الفعل الخير والفعل الصائب هما ذلك اللذان يتأديان بنا إلي اللذة، وأن الفعل الذي تنتج عنه لذات أكبر أفضل من ذلك الذي تنجم عنه لذات أقل.

إن مذهب اللذة الأخلاقي هو مذهب في الأخلاق يخبرنا عن كيف يجب علي الإنسان أن يفعل، وما الذي يجب عليه أن يطلبه أو يرغبه وبهذه الطريقة يختلف هذا المذهب عن مذهب اللذة السيكولوجي وهو مذهب

نفسي يرى أن الإنسان يفعل دائما الأفعال التي تؤدي إلي لذته، وأنه يرغب في تحقيق تلك اللذة. ويرى أنصار مذهب اللذة السيكولوجي أن الإنسان يرغب دائما في تحقيق اللذة ولكن ليس بالضرورة أعظم لذة ممكنة.

وهناك نوعان من مذهب اللذة الأخلاقي:

(أ) مذهب اللذة الأناني الذي يري أن على الفرد أن يبحث عن أقصى قدر من اللذة لنفسه وأن يبتعد ما أمكنه عن الألم.

ب- مذهب اللذة العام وهو ما يعرف بمذهب المنفعة utilitarianism الذي يستهدف تحقيق اللذة لا للفرد. وإنما لأكبر عدد من الناس. وحين تقدير كمية اللذة يجب أن نضع في أعتبارنا بعد الشدة ، أي شدة اللذة وبعد المدة أو الوقت الذي تستغرقة اللذة. ولقد أضاف جيرمي بنتام G. Bentham أبعاد أخرى للذة إلي جانب البعدين السابقين هي:

بعد اليقين أو درجة احتمال وقوع اللذة، وبعد القرب أي قرب وقوع اللذة، فاللذة التي يتوقع الحصول عليها قريبا أفضل من تلك التي بعد مثلا. وبعد الخصب وهو قدرة اللذة علي أنتاج لذات أخرى. وبعد النقاء والصفاء فاللذة الصافية التي لا يشوبها أي ألم أفضل من تلك التي تقترن بالآلام؛ وبعد المدي أي عدد الناس المشتركين في اللذة.

وعادة ما يقبل رجال علم الأخلاق مذهب اللذة الأخلاقي لواحد من الأسباب الثلاثة التالية:

١- فقد يرى أن المصطلحين «لذة» و «خير» لهما نفس الدلالة أو نفس المعني تماماً، ولذلك فقد يستخدم أحدهما بديلا عن الآخر دون أدنى اكتراث بالتفرقة بينهما وحينئذ يعني «مصطلح الخير» ما هو منتج أو مثمر «للذة».

٢- وقد يرى أنه علي الرغم من أن «الخير» لا يتطابق في المعني مع «ما هو منتج أو مثمر» فإن خبرتنا الإنسانية تجعلنا نقرر بأن النتائج السعيدة أو اللذة غالباً دائماً ما تكون خيراً.

٣- وقد يرى أخيراً أنه علي الرغم من أن الخير واللذة لا يتطابقان تماما، إلا أننا نعتقد بأن الفعل الخير أو الصالح يجب أن ينتج عنه نواتج سارة أو تنتج عنه لذة.

٣ - مذهب اللذة الأخلاقي الأناني :

ترى تلك النظرية أن الفعل يكون صائبا إذا ما حقق لفاعله أكبر قدر من اللذة، ولا أهمية هنا لنواتج الفعل الأخرى، مثل ما قد يحدثه من ألم بالنسبة للاخرين. ويتبع ذلك تحديد واجب كل إنسان في تحقيق أقصى قدر من اللذة لنفسه في هذه الحياة، وأن يكون ذلك الواجب هو الواجب الوحيد.

وكان القورينائيون اليونانيون القدامي يرون أن الإنسان يطلب اللذة في كل لحظة تمر عليه بدون اعتبار للنتائج المقبلة، أما الأبيقوريون فلقد كانوا يدعون للاهتمام بالنتائج المقبلة بالإضافة إلي نتائج اللحظات الراهنة

حتي يستطيع الإنسان أن يحصل علي أكبر قدر من اللذة في حياته، ولكنهم كانوا يطالبون بالعيش في حياة هادئة لا انفعال فيها، ومن ثم غلّبوا هدوء البال والنفس علي اللذات التي تسبب آلاما أو انفعالا؛ وفضلوا اللذات العقلية كالتأمل ودراسة الفلسفة والصداقة علي اللذات الجسمية التي تقترن بالألم وتكون وقتية. ولقد ذهبت الرواقية إلي شئ قريب من هذا حينما دعت إلي الهدوء ورباطة الجأش والتحكم في الانفعالات؛ كما رأت أن العدل ليس خيرا في ذاته لكنه وسيلة محكمة فقط لصالح المجتمع وذلك حين تمنع تلك الوسيلة أن يؤذي الإنسان غيره من أفراد المجتمع. بيد أن المسيحية في تأكيدها للتضحية بالذات لم توفر الجانب المناسب لمذهب اللذة الأناني، وكان اللذيون الأنانيون يعتبرون خارجين عن تعاليم المسيحية وأخلاقها، أما هو بز فلقد قرر أن الإنسان أناني بطبعه، ومن الطبيعي أن يبحث عن منفعته الخاصة، ولذلك فمذهب اللذة الأناني متضمن في نظريته بالرغم من عدم تصريحه بذلك.

والواقع أن تعاليم مذهب اللذة الأناني لا تتفق مع فطرتنا وطبيعتنا خصوصا إذا كنا في مجال الأخلاق؛ فلا يوجد عاقل من بين الناس يتصور أن واجبه الأخلاقي هو البحث عن لذته ومشكلة البحث عن طعام يحقق لذة أكثر لي ليست علي ما يبدو مشكلة أخلاقية علي الأطلاق، ضف إلي ذلك أن حصول الفرد علي لذته لا يشبع كل طموحات العقل، فضلا عن طموحات الروح.

غير أن هناك نقداً هاما يمكن أن نوجهه لذلك المذهب، وهو أن الإنسان

لا يبحث عن لذته أو منفعته الفردية غير عابئ مطلقا بملذات أو منفعة الآخرين، فهو لابد - ومن الوجهة الأخلاقية على الاقل - أن يعي أن تحقيقه للذاته أو منفعته يجب ألا تسبب الآلام لغيره من الأفراد، وأن سعادته يجب ألا تقضى على سعادة الآخرين.

٤ - مذهب المنفعة :

أكد بعض الكتاب الأخلاقيون الانجليز في القرن الثامن عشر بما فيهم بتلر وشافتسبري علي طبيعة الإحسان وعلي البحث عن خير الآخرين وعن مكانة ذلك كله في الحياة الأخلاقية. وقرر هاتشسون أن الغاية الموضوعية للسلوك الخيّر هي تحقيق «أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس» وهي عبارة أصبحت عنوانا بارزا للمذهب النفعي الذي كان من أعلامه في بداية القرن التاسع عشر بنتام، وجيمس مل، وجون ستيوارت مل.

ولعل من أسباب قبول مذهب المنفعة قبولا واسعا، أنه استبدل اللذة بالمنفعة، ولم يعد يبحث فيما يحقق سعادة الفرد الأنانية، وإنما سعادة أكبر قدر من الناس، وأنه حاول تقديم نوع من الاصلاح الإجتماعي تستصويه الجماعات والناس.

وسنحاول أن ندرس من خلال تناولنا لمذهب المنفعة نظرية جون استيوارت مل وهنري سيد جويك (١٨٣٨ - ١٩٠٠) علي الرغم من أن مل لم يكن من أنصار مذهب اللذة المطلقة، وأن سيد جويك لم يكن من أنصار النظرة الكلية العامة المطلقة. وقد حاول البعض تطبيق «المنفعة»

علي كل النظريات التي ترى أن الأفعال لا تكون صالحة أو طالحة في حد ذاتها بل في نتائجها والفائدة التي يمكن أن تنجم عنها، ونظرية «المنفعة المثالية» التي نادي بها راشدال خير دليل علي ذلك. كما أن مذهب المنفعة أصبح يفضل استخدام كلمة «سعادة» علي كلمة «لذة» لأن الكلمة الأولي تضم في ثناياها كل الغايات التي يعتبرها الإنسان ذات قيمة أخلاقية.

٥ - نظرية جون استيوارت مل :

يمكن تلخيص وصف«مل» لمذهب المنفعة في العبارات الخمس التالية:

١- اللذة هي موضوع الرغبة الوحيد لدي الناس.

٢- الدليل علي أن الشئ يكون مرغوبا فيه، هوسعى الناس وارتغابهم تحقيقه فعلا.

٣- سعادة الفرد أو لذته خير له، ومن ثم فاللذة العامة أو السعادة الكلية هي خير الجميع.

٤- الأشياء الأخرى التي يرغبها الناس ليست إلا مجرد وسائل تعيننا علي بلوغ السعادة.

٥- إذا تم تفضيل لذة من لذتين بمعرفة الأكفاء من الناس، فنستطيع أن نبرر ذلك بقولنا بأن اللذة المفضلة تفوق اللذة الأخرى من حيث الكيف.

ونحن في نقدنا لنظرية « مل » سوف نذكر مضامين معينه للقضايا المذكورة، ونفحص عما إذا كانت تلك القضايا صادقة أم لا.

١ - « الخير هو ما يرغبه الناس فعلا »

تكشف هذه العبارة عما أسماه الدكتور مور « بالزيف الطبيعي » وذلك حين تفترض بأن الخير يمكن تعريفه في ضوء ما يرغب فيه الناس ذلك لأن الناس لا يرغبون دائما وفعلا ما هو خير.

٢ - اللذة هي الرغبة الدائمة للانسان:

وهذا يشير إلي أن « مل »يقيم مذهب اللذة الاحلاقي علي مذهب اللذة السيكولوجي، ولكننا قد بينا من قبل أنه إذا كان مذهب اللذة السيكولوجي صادقا ، فإن المذهب الذي يتواكب معه هو مذهب اللذة الأناني وليس مذهب المنفعة؛ فلو جعلنا الإنسان لا يبحث إلا عن لذته الخاصة الأنانية ولا شئ غير ذلك، فمن المستحيل أن يبحث عن لذة أو سعادة الأخرين وهو لباب مذهب المنفعة. وعلي أي حال يمكن أن نلتمس جانبا صحيحا في مذهب اللذة السيكولوجي وهو القول بإن الناس لا يرغبون دائما في اللذة، ولقد اعترف « مل » إلي حد ما وبصورة غير منسقة بأن الناس يبحثون عن أشياء أخرى غير اللذة، لكنه أضاف بأنهم حينما يبحثون عن هذه الأشياء، فإنما يبحثون عنها كجزء من اللذة أو كوسيلة لتحقيق اللذة.

٣ - تختلف اللذات عن بعضها البعض من حيث الكيف :

رأي مل أن بعض اللذات تفوق البعض الآخر من حيث الكيف أو السمة، وهذا الرأي يؤيده عامة الناس، فالإستمتاع بالموسيقى لذة تسمو في كيفيتها عن لذة الإستمتاع بالكلام، ولذة الإحسان تسمو في كيفيتها لذة التمركز حول الذات. وهنا يختلف مل عن الإتجاه العام لنظرية المنفعة التي تهتم بالكم وحده وتبتعد تماما عن الكيف.

٤ - يمكن للذات أن تتضايف مع بعضها البعض :

هل يمكن أضافة لذة هذا الفرد إلي لذة فرد آخر؟ إن «مل» يفترض صحة هذا الرأي ويرى أنه بالإمكان اضافة اللذات إلي بعضها البعض لكي تصل في نهاية الأمر إلي ما أسماه بالمقدار الكلي للذة أو السعادة، ونحن نصل إلي هذا المقدار الكلي للذة باضافة لذات الأفراد إلي بعضها البعض ثم طرح أو خصم الآلام منها لكي نصل في النهاية إلي المقدار الكلي للذة.

٥ - الغاية الأخلاقية ليست مجرد المقدار الأقصى للسعادة . لكنها أعظم سعادة لأكبر عدد .

حين يستخدم المذهب النفعي عبارة «سعادة أكبر عدد من الناس» فإنه يقدم اعتبارا آخر غير الذي ذكره مذهب اللذة الصارم: إنه يقرر أن علينا أن نستهدف ليس تحقيق السعادة وحسب وإنما توزيعها توزيعا عادلا أيضاً. فمن الخطأ أن نحقق سعادة فرد أو فردين مهما كانت كمية

السعادة التي سيحصلان عليها ، ومن الأفضل توزيع كم مهما ضأل من السعادة علي جميع الناس بصورة عادلة. وهذا ما كان يقصده النفعيون بقولهم «أكبر عدد من الناس».

٦ - اللذة هي الشئ الوحيد المرغوب أو الصالح :

إن النقد الرئيسي الموجه لمذهب المنفعة ولمذهب اللذة بكل صوره هو أننا لا نقبل أن تكون اللذة هي موضوع رغبتنا الوحيد ، وأنه هو وحده الشئ الصالح أو الخير؛ فنحن ندرك ادراكا مباشرا وجود أشياء أخرى تتصف بالصلاح أو بالخير عدا اللذة.

٦ - نظـــرية سيدجويك :

أهتم سيدجويك Sidgwick وهو من أعظم المفكرين الإنجليز الذين نادوا بالمذهب النفعي في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر في كتابه « مناهج علم الأخلاق Methods of Ethics بثلاث نظريات أخلاقية هي المذهب الحدسي، ومذهب اللذة الأخلاقي الأناني، ومذهب المنفعة.

ونوع المذهب الحدسي الذي فحصه سيدجويك فحصا متعمقا هو ما نطلق عليه بالمذهب الحدسي العام أو الدجماطيقي الذي يرى أننا ندرك بعض القواعد الأخلاقية إدراكا مباشرا بالحدس أو بالبديهة. ولقد ذهب سيدجويك إلي أن هذه القواعد هي تلك التي اعتنقها النفعيون في عصر التنوير ، الذين ذهبوا إلي أن الحدس مادام يقدم لنا إرشادا أو توجيها أو دليلا واضحا ، فنوع الفعل المتصل به بالتأكيد هو مما يسبب أعظم قدر

من السعادة لكل البشر. ولقد رأي سيدجويك أن لكل نظرية حدوسا من هذا النوع؛ فمذهب اللذة الأخلاقي يقوم علي البديهة القائلة بأن من الواجب عليّ أن أبحث عن أعظم لذة ممكنة لنفسي مهما كانت نوعية النتائج الأخرى لأفعالي. ولقد ذكر سيدجويك نفسه مبادئ بديهية يدركها العقل العملي ادراكا مباشرا منها مبدأ الإحسان القائل بأن من واجبنا أن نسعى إلي الخير بصفة عامة ولا نسعى إلي جزء معين منه، وأن ننظر إلي صالح الآخرين قبل النظر في صالحنا، ومنها مبدأ المساواة القائل بأن خير فرد ما يتساوى مع خير الآخرين، وأنه لا يوجد خير فردي أهم من خير أي فرد أخر. ويبدو أن تلك المبادئ في المساواة والاحسان تنطوى علي أن لذات الأخرين يمكن اعتبارها في ثقل مساو لثقل لذتنا، وعلي أي حال فسيدجويك ما يزال يحتفظ بمكان لمذهب المنفعة الأناني.

ويقوم مذهب المنفعة علي بديهية أو أكثر من بديهات مذهب اللذة الأخلاقي الأناني مثل بديهية هذا المذهب الأخير والقائلة بأنه يجب أن نبحث عن أكبر مقدار ممكن من اللذة لأكبر عدد من الناس أو كل الكائنات الواعية.

٧ - الغاية كلذة للآخرين:

قلنا أكثر من مرة أن العقل الحصيف لايستصوب من الناحية الأخلاقية الأفعال التي تجلب اللذة لفاعلها الفردي وحسب، وإنما يميل إلي أن يستصوب الأفعال التي تؤدي إلي سعادة الآخرين ودفع الآلام عنهم، ومن ثم فإن تحديد الغاية التي يسعى إليها الناس تقوم على أساس تفضيل

السعادة الكلية للاخرين علي السعادة الفردية البحثة التي لا تعبأ بالمجموع، وفي ضوء هذه الغاية يمكن أن يكون لمبادئ الإحسان والعدالة والمساواة معانيها الأخلاقية الحقة، فليس ثمة إحسان أو عدالة أو مساواة لإنسان يعتزل الناس، ويغلق علي نفسه برجه العاجي، وانما تكون لتلك المبادئ معانيها بالنظر إلي المجتمع أو الإنسانية ككل. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ليس من الأخلاق في شئ أن نحقق سعادتنا الفردية على أساس تعاسة الغير، أو أن نشبع لذتنا على أساس حرمان الآخرين، أو نستهدف تحقيق ملذتنا علي حساب آلام المحيطين بنا.

الفصل الخامس

المعيار التطوري

١- مفهوم التطور.

٢- نظرية هربرت سبنسر.

٣- التطور بدون غاية.

٤ الانتخاب الطبيعي في الأخلاق.

٥- النظريات الحديثة في التطور

٦- الأخلاق الخلاقة

١ - مفهوم التطور :

تستخدم كلمة التطور بوجة عام لنشوء وإرتقاء الأنواع أو علي نحو أكثر تحديداً لذلك الشكل من التطور البيولوجي الذي درسه تشارلز دارون charles Darwin في كتابه «أصل الأنواع» عام ١٨٥٩ . نعم لقد كانت فكرة التطور معروفة ومألوفة عند الفلاسفة وعلماء البيولوجيا منذ أرسطو. فليس أكثر وضوحا من تطور الجنين إلي حيوان. وانتقال البذرة إلي نبات ، وأن يشهد البعض بتطور طرأ علي الجنس الحيواني أو حتى علي الكون بأسرة عبر التاريخ يبد أن دارون أعطى لهذه النظرية دفعة قوية بحيث اكتسبت شكل نظرية عامة تطبق على كل ظواهر الحياة كما سنرى.

ويمكن القول بإن نظرية دارون قد قامت في الأصل علي نوع خاص من التطور، انكر فيه أن يكون للأنواع أصل إلهي خلقها اللّه فيها زوجا زوجا وتظل كما هي بدون تغيير أو تطور. ولقد رأي دارون في هذا الصدد أن كل نوع مألوف من حيوان أو نبات قد تطور من نوع قديم وليس مماثلا بالضبط لأصله، وأنه يسير في تطوره طبقاً لقانون «الإنتقاء أو الإنتخاب الطبيعي» ولقانون«البقاء للأصلح» ولنأخذ مثالا علي ذلك، فالمناطق الثلجية يندر فيها الطعام، مما يجعل الأرانب فريسة للحيوانات الأكبر، ومن هنا نجدها تحاول أن تجعل لونها قريبا جدا من لون الثلج حتي يتعذر رؤيتها والتهامها، ومع الوقت تنعدم أو تكاد الأرانب بنية

اللون أو سوداء اللون إذ يسهل رؤيتها والتهامها ولا تبقي إلا الأرانب البيضاء لإختفائها عن أنظار الحيوانات الأكبر. وبمعني آخر يمكن القول بإن الأرانب البيضاء هي التي أصبحت صالحة للبقاء أو الأكثر صلاحية للعيش في البيئة الخاصة التي قمنا بوصفها. وبنفس الإسلوب، وبموجب نفس النظرية، إختفت الحيوانات الضخمة واكتشفنا آثارها الحافرية، وأخذت مكانها الحيوانات المألوفة التي نراها اليوم لأنها أكثر صلاحية للبقاء.

وإذا كنا لا نهتم بمدى صدق نظرية دارون في البيولوجيا إلا أننا لابد أن نشير إلي أن من بين الحيوانات والنباتات يكون الإنتقاء الطبيعى هو الميل الوحيد من ميول عدة تعمل على تحديد مسار أو دورة النشوء والارتقاء.

والواقع أن مفهوم النشوء والإرتقاء بالمعني الداروني قد أمكن تطبيقه على أنواع أخرى كثيرة من التطور غير تلك الخاصة بالنبات والحيوان؛ فلقد تحدث الناس عن نشوء وإرتقاء في مجال المجتمعات والمؤسسات والدين والفن والأخلاق وقرروا أن هذه المجالات يحدث فيها تطوراً عبر التاريخ كما يحدث في نطاق النبات والحيوان: ففي ميدان الأخلاق يزاول الناس سلوكيات ويتبعون معايير وقيم أخلاقية تتوافق مع الظروف الراهنة وتختلف عن سلوكيات ومعايير انتهت واختفت لأنها لم تعد صالحة. يبد أن نظرية النشوء والارتقاء لو كانت هي أساس علم الأخلاق، ولا شئ غير ذلك، لتمثل السلوك الأفضل السلوك الحادث الذي يعد أكثر تطوراً وحسب، أي في ذلك السلوك الحادث في مرحلة بعدية في دورة التاريخ،

كما لا يمكن إضافة أي معاني أخري للمصطلحين «صالح» و«صائب» غير هذا المعنى.

٢ - نظرية هربرت سبنسر :

سوف نحاول أن نعرض لنظرية سبنسر في عدد قليل من القضايا مستخدمين كلماته نفسها قدر الامكان.

١- إن الحياة توافق أو تكيّف مستمر بين العلاقات الداخلية والعلاقات الخارجية، ويتضمن السلوك كل تكيفات الأفعال نحو الغايات.

٢- إن السلوك الذي نقول عنه إنه «صالح» هو نسبياً سلوك أكثر ظهوراً، والسلوك الذي الذي تقول عنه أنه «طالح» هو نسبياً سلوك أقل ظهوراً.

٣- أن التكيف المتطور للأفعال تجاه الغايات أو السلوك الأخير في مجرى التطور يطيل الحياة ويزيد مقدارها.

٤- الحياة تكون صالحة أو طالحة تبعا لما تقدمه أو لا تقدمه من شعور متوافق فائض أي من سعادة.

٥- الحياة كأمر واقع تقدم هذا الشعور الفائض الذي هو السعادة.

٦- ما يمد كل القواعد الأخلاقية بقوتها هو الخوف من الألم أو العقاب.

٧- إن القواعد الأخلاقية الخاصة التي يقبلها المجتمع في فترة تاريخية

محدودة تعتمد علي الإنتخاب الطبيعي المتوافق مع الظروف، ولذلك يلاقي السلوك العقاب الأخلاقي في وقتنا الحاضر حينما يصبح أقل ضبطاً وأكثر اصطناعاً.

٨- ومن البديهي أن يكون كل إنسان حرا في فعل ما يريده علي شرط ألا يعتدي علي حرية الآخرين (ويقصد سبنسر أنه يستخدم حريته لكي يبحث عن صالحه من خلال مسار التطور).

ويمكننا أن نلحظ ثلاثة محاور أثرت علي نظرية سبنسر وهي :

١- المذهب النفعي الذي ساد عصره، وهو المذهب الذي تقدم وراءه خلفية أخلاقية تدور حول طلب اللذة والابتعاد عن الألم.

٢- نظرية التطور البيولوجية.

٣- الفردية والتحرر.

يبد أن هناك سؤالا ملحا يجب أن يبحث سبنسر عن إجابة له وهو: ما هي الغايات التي يؤدي إليها السلوك الأفضل أي الأكثر تطوراً؟ لقد قدم سبنسر ثلاث إجابات لهذا السؤال:

١- إطالة الحياة.

٢- اللذة، فالحياة الأكمل عند سبنسر هي تلك التي تحتوى على أعظم من اللذة.

٣- كمية أكبر من الحياة، وربما شئ مماثل لحياة أكثر نعيما.

غير أن هناك اعتراضات عدة علي تلك الإجابات التي قدمها سبنسر منها أن التوراة قد أشارت إلي أن الناس في الفترات السحيقة كانوا يتمتعون بحياة أطول من تلك التي يحياها إنسان اليوم. ومنها تلك الآراء التي تذهب إلي أن الإنسان الأول. الإنسان الحقيقي كان هانئا سعيداً، وكان أكثر هناءاً وسروراً من الانسان الحاضر وذلك ما ذهب إليه جان جاك روسو وغاندي وغيرهما ومنها وهو الأهم أن إنسان الماضي كان أكثر أخلاقية من الإنسان المعاصر ولذلك كثيرا ما سمعنا عن أن العصر القديم كان عصر البراءة والفضيلة وأنه كان العصر الذهبي للأخلاق وغيرها.ومنها أن التضحية بالذات من أجل لذة فردية قد يميل إلي تقصير حياة صاحبها، وهناك نظرة أكثر تعقلا كان من الممكن ان يقبلها سبنسر، تقول بإن السلوك الصالح يميل إلي حفظ حياه الجنس او السلاله أكثر من الحفاظ على حياة الفرد وهنا يكون للبطولة والشجاعه والتضحية بالذات معنى إذ لو فقد الفرد حياته وهو يمارس واحدة من تلك الأفعال فإن ذلك سيكون من اجل حياه مجتمعه وجنسه والبشريه بوجه عام. ضف إلي ذلك أن عبارة «كمية أكبر من الحياة» أو «مقدار الحياة» من العبارات المبهمة الغامضة. هذه أهم الاعتراضات التي وجهت الي نظرية سبنسر.

٣ - التطور بدون غاية :

كانت نظرية دارون محاولة لتفسير تطور الأنواع الحيوانية - بدون ذكر لفكرة الغاية أو الهدف - تفسيراً آلياً أو ميكانيكياً وذلك ببيان كيفية تطور الأنواع الحاضرة بدءا من الأنواع الأولى أو المبكرة وحين نريد بيان مدى النجاح الذي لاقته محاولته تلك فإن ذلك يبدو موضوع عالم البيولوجيا. بيد أن عبارة «البقاء للأصلح» توحي لرجل الأخلاق بفكرة الصلاحية من أجل تحقيق هدف أو غاية.وفي فحصنا لنظرية سبنسر وجدنا تكرار فكرة الغايات مرارا رتكرارا (في علم الأخلاق التطوري عنده) فالسلوك الصالح عند سبنسر ليس هو فقط السلوك المتطور في دورة النشوء والارتقاء، بل أنه هو أيضاً السلوك الذي يؤدى أو يستهدف إطالة الحياة أو تحقيق حياة أفضل تفيض بالسعادة.

وذهب سبنسر إلي أن مسار التطور يتحرك في إتجاه التوازن أو الاتزان «الارتباط المتوازن للانفعال الداخلية في وجه القوي الخارجية التي يميل إلي قهرها» ولقد أشار ماكينزي إلي أن هذا الجانب من دورة التطور قد تم التأكيد عليه بواسطة عدد من المفكرين الأخلاقيين من أمثال ليزلي ستيفن وصمويل الكسندر. والواقع أن فكرة التوازن في إتجاهات الحياة عند الانسان الصالح هي فكرة جديدة في مجال علم الأخلاق. وكان أفلاطون قد ذهب في فكرته في العدالة كفضيلة من الفضائل إلي أن كل جزء في طبيعتنا الانسانية يزاول وظيفته الصحيحة في إنسجام مع

الأجزاء الأخرى. ونفس الاتجاه يمكن أن نجده في فكرة أرسطو عن الخير أو العلاج كوسيلة وعن أن الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة.

يبد أن فكرة التوازن في علم الأخلاق تحتاج إلي فحص، ويمكن أن نلاحظ عليها ما يلي:

١- ليس الميل تجاه التوازن هو الميل الوحيد في مسار التطور، فهناك أسباب أخرى غير الميل تتجه نحو التوازن مثل التكيّف مع ظروف بيئية جديدة مثلا

٢- يجب أن نتحقق خصوصاً ونحن في مجال علم الأخلاق، من أن الميل ليس ميل هوي أو انحياز أو تعصب وانما هو ميل صالح أو خير.

٣- وحفظ التوازن في مرحلة ما في التطور الأخلاقي متقدمة عن المرحلة الحالية سيعني الحفاظ على «الحالة الراهنة» أكثر من الاتجاه أو السعي نحو الأنماط الجديدة من الأفعال الأخلاقية الصالحة.

٤ - الإنتخاب الحقيقي في الاخلاق:

هل هناك «انتخاب طبيعي» «وبقاء للأصلح» في مجال الاخلاق كما هما موجودان في المجال البيولوجي؟ إذا كنا نتعامل مع الأخلاق كعلم وضعي، فيمكن أن نعمم التطور البيولوجي على علم الاخلاق، ومن ثم يمكن أن نرى تنوع سلوك الأفراد والأجناس تماماً كما يحدث في تنوعات «الصدفة» في المجال البيولوجي. كما قد نعتقد بأن تنوعات سلوكية معينة يمكن أن تؤدي بالجنس وبالأفراد الذين يمارسون تلك التنوعات السلوكية إلي البقاء، بينما يفني أولئك الذين يمارسون أنماط مغايرة من السلوك؛ كما قد يكون هناك نضال من أجل البقاء في عالم الإنسان مشابه لذلك الذي يوجد في عالم الحيوان. وإن كان ذلك النضال يتخذ عند الإنسان في المراحل العليا صورا أخري تعتمد علي العقل والذكاء أكثر من إعتمادها علي القوة الجسدية.

ويبدو الانتخاب الطبيعي في مجال الاخلاق في تأييد الناس لمجموعة معينة من القيم والمعايير الاخلاقية وتدمير مجموعة أو مجموعات أخرى منافسة أغلب الظن أنها أصبحت بالية، أو غير صالحة للتطورات الاجتماعية الاخيرة.

٥ - النظريات الحديثة في التطور،

هناك نظريات تطورية أخري غير تلك التي ذكرها دارون في الانتقاء الطبيعي البيولوجي ومنها ما يختلف كثيرا عن النظرية الأخيرة، الا اننا سنعرض لنظريتين تطوريتين لهما مغزاهما في الحقل الأخلاقي علي وجه الخصوص

الأولي هي نظرية «التطور الطافر» للويد مورجان. وهي تلك التي تري اننا لا نفهم في معظم الاحيان العلة التي تسبب المعلول أو المعلول الذي ينتج عن العلة اذ ينبثق أو يطفر فجأة خلال عملية التطور وجود جديد وهكذا دوما وطبقاً لهذه النظرية تنبثق الحياة من المادة غير الحية وينبثق أو يطفر العقل أو الروح عن المادة الحية وبالمثل يمكن أن يكون هناك إنبثاق للاطبيعيات من الميكانيكيات البحتة. وانبثاق للسلوك المحدد بالأفكار عن السلوك المحدد بالعلل الطبيعية بيد أن مورجان لم يقدم لنا تفسيراً عن كيفية حدوث هذا الانبثاق. فضلا عن إننا نعلم أن العلم غير قادر أيضاً عن تفسير تلك الظاهرة

بيد أن التفسير عامة يمكن أن يتم بطريقتين.

١- التفسير الآلي الميكانيكي أو بواسطة العلل الآلية

٢- التفسير بالغاية أو بواسطة العلة الغائية، وإذا طبقنا ذلك علي

السلوك الانساني لكان التفسير الآلي أو الميكانيكي هو تفسير الظواهر بمعرفة عللها وليس بمعرفة هدفها أو الغرض منها أو الغاية التي تستهدف تحقيقها. كان التفسير في الدارونية الأصلية آليا، كذلك كان التفسير في «السلوكية»ميكانيكياً، وفي التحليل النفسي آلياً أي يتم بواسطة معرفة أسباب بنفس الاسلوب الذي يقوم به العالم في مجال العلم الطبيعي. وفي مقابل ذلك هناك التفسير الغائي الذي يبحث عن هدف السلوك أو غايته أو الغرض من القيام به.

أما النظرية الثانية فهي نظرية الفيلسوف الفرنسي برجسون، ذلك الفيلسوف الذي لم يكن راضياً عن التفسيرات الغائية للسلوك ولا عن مجرى التطور، والذي سلم بأن كل التفسيرات التي قدمت لا تزال تعني أن سلوكنا محدد أو محتم سواء بالعلل الآلية أو بالعلل الغائية وهذا لا يتفق مع الحرية التي يحدسها بذوقه الحدسي المباشر علي أنها الماهية الجوهرية لحياتنا الواعية. وطبقاً لهذا حاول برجسون أن يفسر مجرى التطور لا بنفس طريقة الدارونية المبكرة ولا علي طريقة الغائيين، ولكن عن طريق «الوثبة الحيوية» للدافع الخلاق، الذي يتميز بالتدفق والحيوية والحياة واالذي لا يمكن التكهن سلفاً بتطوراته، ومن ثم فالتطور عند برجسون لم يعد آلياً او غائيا وإنما خلاقاً.

٦ - الأخلاق الخلاقة :

إذا كان الابتكار خاصية كل تطور ، فإن نظرية التطور ترى بناءاً علي ذلك أن الخير والابتكار متطابقان، أو أن السلوك يكون أفضل حينما يكون ابتكاريا وخلاقا ، ولعل هذا ينطبق إلي حد كبير علي نظرية برجسون.

ومن هذا المنطلق يجد L. A. Reid أن الإبتكار هو خاصية فعل الخير تماما كما أنه خاصية العمل الفني. ويري «أن واجبنا لا يكمن في إطاعة القواعد العامة، لكنه يكمن في العمل الفريد داخل الموقف الفردي العيني الذي لم يحدث من قبل ولن يحدث فيما بعد علي الاطلاق». وهنا نستطيع أن نرى الفعل الصائب من خلال البصيرة الفردية والقدرة على التخيل. ويرى ريد أن الإهتمام الشديد بالحياة الشخصية المفردة هو الذي لا يجعل الأخلاق تقليدية وخالية المعنى وجامدة كما تبدو عليها دائما ، وأن الحب لا الواجب الذى نادى به كانط هو القوة المحركة في الأخلاق الأبتكارية. وهنا يتبع ريد رأي برجسون الذي ذهب إلي أن الأخلاق المفتوحة . أخلاق الحرية . أخلاق الحدس هى الأخلاق الحقة.

ولقد ميز عالم اللاهوت الروسي برديائف بين ثلاث مستويات من علم الأخلاق:

١- أخلاق القانون حيث تتمثل الأخلاق في إطاعة القواعد الأخلاقية.

٢- أخلاق الفداء أو النعمة حيث يكون الإنسان المشخص لا الإنسان الخاضع للقانون هو الهدف الأقصى من الحياة، وحيث يكون القانون الأخلاقي من أجل الإنسان وليس العكس.

٣- الأخلاق الابتكارية أو الخلاقة، ويتفق برديائف فيها مع برجسون في أن مستوى الأخلاق هنا ليس هو مستوى القانون أو مستوى الغاية أو الهدف؛ في المستوي الاول يكون الانسان مستعبداً لسلطة خارجية عنه، وفي المستوي يكون مستعبداً من أجل الغاية التي يسعي إليها. إن المستوي الثالث يبحث عن الإبتكار أو الخلق .. إبتكار أو خلق شئ لم يكن موجوداً في العالم من قبل. إنها أخلاق الحريه والحب أخلاق فريدة لإنسان مفرد متميز يعبر عن طاقته الخلاقة، ويخلص برديائف إلي أن تطور الأخلاق إنما يكون من خلال اتجاه الحرية والحب.

الفصل السادس

معيــــار الكمـــال

١ تحقيق الذات

٢ - التطور الروحي

٣ نظرية توماس هل جرين

٤ - موقفي وواجباته.

٥ - مذهب الادياموتيرم

٦ - خاتمة (نتائج الفصل)

١ - تحقيق الذات :

أشار راشدل Rashdall إلي أن مصطلح «تحقيق الذات» الذي استخدم غالبا لوصف غاية الحياة الأخلاقية لا يمكن أن يعني «ما يجعل الذات على ما هي في الحقيقة» كما توحى صورتها بذلك، وإنما «ما يجعل الذات تتصف بالكمال». ويذهب أنصار نظرية التطور إلي أن مسار التطور يتجه نحو إنتاج أنواع أكثر كمالا في الحيوان والنباتات، كانتاج كلاب أكثر كمالا، وجياد أكثر كمالا، وورود أكثر كمالا وبرتقالا أكثر كمالا ... وهكذا، بصورة أكبر مما تفعله الطبيعة نفسها، وهذا يعنى أن الاختيار الواعى للنشاطات الموجهة نحو تحقيق الغايات هو الاسلوب الأمثل لتحقيق الكمال الإنساني وليس المسار الطبيعي للتطور.

وهناك إختلاف جذرى بين الكمال التطوري والكمال الأخلاقي، ففي التطور نهتم بكمال نوع أو جنس، كمحاولة الأفراد الوصول إلي النوع الأكثر كمالا كتحسين النسل مثلا، أما الكمال الأخلاقي فيرتبط بتحقيق الذات الذي يستهدف تحقيق كمال الذات الفردية، ومن ثم يصبح الكمال الذي ننشده هو كمال الذات الفردية لا كمال النوع أو الجنس. ولقد أعطي أرسطو للغاية أو الهدف النهائي للحياة الأخلاقية اسم «ايدايمونيا» eu-daimonia التي تعني «السعادة» ومن ثم يصبح هدف الاخلاق عنده هو تحقيق السعادة. وكان هذا المصطلح يعنى في الأصل تدريب قدرات الإنسان وتطويرها كي تحقق ذاته وتصل به إلي الكمال والسعادة.

٢ - التطور الروحى :

ذهب الفيلسوف الألماني هيجل إلي أن قصة العالم كتقدم أو تطور لا تعني التطور البيولوجي الخاضع للقوانين الميكانيكية، وإنما تعنى التطور الروحى الذي يسوده الديالكيتك أو العمليات المنطقية التي تصل إلي التقدم الأعلى في الحياة الواعية للانسان إن دورة التقدم الحيواني الذي يصل إلي ذروته في الانسان في اتجاهه إلي الوعي الذاتي الكامل لا تكون هي المعرفة وحسب ولكن في تأمل معرفة الانسان ذاته. ونحن نستطيع أن نرى في التاريخ الإنساني ذلك النمو الديالكتيكي الذي يجد صداه في الفلسفة إن مثل هذا التطور الروحي يختلف عن التطور البيولوجي في أن الوعي الذاتي الكامل يكون هو الهدف الواعي للفرد الإنساني.

ووجهة النظر القائلة بأن العقل أو الفكر صفة تخص الانسان هي وجهة نظر أرسطو الذي رأي أن العقل هو الصفة الممتازة المتوافقة مع الروح الإنساني في تقديها الديالكتيكي. وبدون هذا التأمل (الذي يجمع بين العقل الأرسطي والوعي بالذات عند هيجل) لا يمكن أن يكون الإنسان كاملا، وسيكون عاجزا بالتأكيد عن تنفيذ أي خطط تستهدف تحسين ذاته، وتحسين الآخرين، ذلك التحسين الذي يعد من خواص الإنسان الصالح.

بيد أنه من الصعب أن نقبل بأن الخير الأخلاقي هو صفة لأولئك الذين يفكرون مليا ، ويتأملون الحياة من خلال مواقف فلسفية أو ميتافيزيقية مجردة. يمكن بالطبع التسليم بإن الفليسوف التجريدي يؤدي وظيفة مفيدة لمجتمعه، لكن القول بأن الفليسوف الذي يعتمد على الفكر المجرد أفضل أخلاقيا من الطبيب المخلص في عمله أو السياسي الذي يتمتع ببصيرة نافذة هو انحياز من أرسطو وهيجل إلي جانب الأسلوب الفلسفي في الحياة.

والخير عند هيجل لا يتوقف على الفرد المنعزل بل بتعداه إلي الأسرة والمجتمع والدولة بصورة ديالكتيكية ثلاثية ننتقل فيها من الفكرة إلي النقيض إلي المركب منهما إلي النقيض الجديد إلي المركب منهما ثم إلي النقيض الجديد فالمركب الجديد وهكذا حتى نصل أخيرا إلي المطلق نهاية مطاف كل شئ. إن الإرادة الفردية الصالحة أو الخيّرة عند كانط لم تعد أساس الأخلاق عند هيجل الذي حل محلها الإرادة الكلية العامة.

٣ - نظرية توماس هل جرين :

كان لهيجل أكبر التأثير على المجال الأخلاقي الإنجليزي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ويمكن أن نتناول المثالية الأخلاقية عند جرين كمثال لهذا التأثير.لقد ذهب جرين إلي أن العنصر المميز للطبيعة البشرية هو «العنصر الروحي» فهو العنصر أو المبدأ الذي نميزه عن عالم الطبيعة من جهة، كما أنه الذي يرجع إليه وعي الإنسان بذاته من جهة أخرى. ولا يجب عند جرين أن ننظر إلي هذا العنصر أو المبدأ على أنه مجرد أضافة جزء لملكة العقل الإنسانية الذي تميزه عما يشترك فيه مع الحيوانات الدنيا، إذ أن هذا الجزء ينتقل ويعمل خلال القدرات الدنيا للحيوان، فالإنسان مثلا تحدث له إحساسات بالألوان والأصوات تماما كما تحدث للحيوانات الدنيا، بيد أن هذه الإحساسات تتغير لكي تصبح ادراكات ذات معنى في الانسان بفضل العنصر أو المبدأ الروحي، وبالمثل في الانسان شهوة اشباع الجوع والعطش تماما كما في الحيوان لكن المبدأ الروحي يغير تلك الشهوة في الانسان إلي رغبة تحقيق غاية، وهكذا.

ولقد ذهب جرين إلي أن ما هو صالح هو ما يؤدي إلي إشباع رغبة، ليس بمعني إشباع رغبات حيوانية معينة، ولكن بمعني اشباع ادراك الوعى الذاتي للشخصية ككل، وتبعا لجرين فإن الفعل الارادي هو ذلك الفعل الذي يتجه الشخص وفقه إلي تحقيق فكرة ما تتعلق بهدف يسعي الشخص وقتها إلي إشباعه، وتلك المقدرة على التطلع إلي إدراك فكرة

هي خاصـيـة المبدأ الروحي فـي الإنسـان، وهي قـدرة يـكـوّن الإنسـان مـن خلالهـا صـورة طبق الأصل للمبـدأ الروحى للكون الذي نطله عـليع أسـم اللّه. وكمـا أن اللّه يـدرك الكـون فإن الإنسـان يستطيع في جانـبه الروحي رؤية المستقبل وإدراك الخير في نموه الروحي في مسار التاريخ.

ولقد تتبع جرين كما تتبع هيجل من قبل المبدأ الأخلاقي الروحي عبر التاريخ، وذهب إلي الإنسان كلما تطور وتقدم زادت أخلاقه نموا ووعيا من جهة، واتساعا وعمقا من جهة أخرى ومن هذا المنطلق الأخير يدرك أن خيره لا يجب أن ينحصر في أسرته أو قبيلته أو أمته ولكن في البشرية بأسرها.

٤ - موقفي وواجباته :

إن عدم وجود فرد يستطيع أن يصل إلي الكمال هو أحد صعوبات هذا المعيار، ومن هنا كانت الدعوة القائلة بأن على كل فرد أن يشغل مكانا معينا في النظام الاجتماعي وألا يطمح في الوصول إلي الكمال المطلق. بيد أن ذلك لا يمنع الإنسان من تحديد موقفه وواجباته في الناحية الأخلاقية؛ فعليه أن يحيا حياة صالحة، وأن يثابر على تأدية وظيفته في المجتمع من النقطة التي يقف فيها ، وأن يطيع ضميره، وأن يمتنع عن فعل الأنماط الممنوعة من السلوك. ولقد أشار برادلي في كتابه «دراسات أخلاقية» إلي أن كل فرد يكون له موقف معين في المجتمع الذي ينتمي إليه ويتوقف أهم جزء في حياته الأخلاقية على تنفيذ واجباته نحو هذا الموقف المعين، ومن خلال قيامه بهذا العمل يتمكن من اكتشاف مجال أخلاقي أو سيره من خلال الاتصال الإجتماعي بالآخرين. فيدرك الأنا والنحن، ويعرف الحد الوسط بين تحقيق الذات وبين التضحية بالذات.

٥ - مذهب الاديامونيزم Edaemonism

استخدم أرسطو كما سبق أن ذكرنا ذلك المصطلح لكي يقصد بع «السعادة» كغاية أخلاقية. وكلمة «إديامونيزم» تستخدم لمجموعة من النظريات الأخلاقية التي تربط حالة السعادة بعملية «التحقيق الذاتي» ويمكن أن نحدد «الإديامونيزم» كنظرية أخلاقية تعتبر الغاية الأخلاقية في كمال الطبيعة الكلية للانسان بما في ذلك سعادته الكاملة في تحقيق ذاته وطبقا لهذه النظرية تختلف السعادة عن اللذة فيما يلي:

١ - إن السعادة لا تُصاحب كاللذة بنشاط جزئي واحد بل تُصاحب بمجموعة متناسقة من النشاطات.

٢- إن السعادة أكثر دواما وأقل عرضه للتغير من اللذة.

٣- ولكوّن السعادة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالنشاطات التي تصاحبها، فليس من اللائق إذن أن نتحدث عن نشاط جزئي على أنه جزء من السعادة إن السعادة هي سعادة الحياة ككل. ولعل هذا هو ما عبر عنه «سولون» الذي اقتطف منه أرسطو قوله: «لا يكون الإنسان سعيداً حتي يموت».

٦ - خاتمة (نتائج الفصل) :

إن معيار الكمال لا يزودنا في الواقع بأي مقياس أو حل وسط بين النظريات الغائية في الأخلاق وبين نظرية علم أداء الواجبات الأخلاقية. كما أنه من الصعب تحديد مفهوم «الكمال» أو الاتفاق حول معنى واحد له، هل هو المطلق عند هيجل؟ هل هو العنصر الروحي عند جرين؟ هل هو «الواجب» عند كانط؟ هل هو أعظم نتيجة خيرة تنجم عن الأفعال؟ هل هو الاتساق والترابط؟ الواقع أننا لا نجد تحديدا واحدا دقيقا له. وبالتالي نحن لا نتمكن وفق معيار الكمال أن نحدد الحياة الخيّرة، أو الحياة الأخلاقية على نحو أدق.

الفصل السابع

معيـــار القيـــمة

١- مفهوم القيمة.

٢- القيمة الأصلية.

٣- الأشياء الخَيِّرة في ذاتها كغاية للفعل الأخلاقي.

٤- الشخصية الصالحة كغاية أخلاقية.

٥- الأفعال الصائبة كخير في ذاته.

١ - مفهـــوم القيمة :

يمكن أن نميز بين الأخلاق التي تعالج السلوك الخيّر والشرير، وبين مبحث الخير الذي يعالج موضوع الخير والشر بوجه عام كالصور الجمالية والتجربة الصوفية جنباً إلي جنب مع الموضوعات العامة في الأخلاق.

وكثيراً ما تم تعريف مبحث الاكسيولوجيا أو الخير على أنه علم القيمة. وترى إحدى مجموعات النظرية الأخلاقية وهي المجموعة الغائية بأننا عندما نطلق علي فعل بأنه صائب أو صالح، فكل ما نعنيه أن هذا الفعل تنجم عنه نتائج ذات قيمة. ولسوء الحظ فإن الاستعمال الشائع في اللغة الانجليزية هو استخدام كلمة خير وليس كلمة قيمة حين الإشارة إلي الأشياء ذات القيمة، وسوف نشير هنا منعاً للبس والغموض إلي الأشياء ذات القيمة علي أنها أشياء خيرة أو صالحة.

إن مصطلح« قيمة »أتي إلي المجال الأخلاقي عن طريق علم الإقتصاد.

وقد استخدمت كلمة « قيمة » في الاقتصاد بالمعاني الآتية:

١- قيمة الاستعمال أو القيمة المستخدمة؛ أي قدرة الموضوع على إشباع حاجة أو رغبة إنسانية.

٢- قيمة التبادل؛ تقوم في العصر الحاضر علي أساس تحديد قيمة السلعة بالمال.

وتشير الفكرة الاقتصادية «القيمة المستخدمة» إلي تمييز هام جداً بين أشياء القيمة، وهو ذلك التمييز الذي أقامه دافيدروس بين موضوعات الإشباع وموضوعات الإعجاب. فموضوعات الإشباع هي ما يطلق الاقتصاديون عليها «القيمة المستخدمة»؛ وهي تمثل كل شئ يؤدي إلي إشباع الكائنات الحية بأية طريقة تحصل عليها تلك الكائنات، كما تمثل كل الأشياء السارة لأنها تشبع بدورها رغبات ما. ومن وجهة النظر الأخلاقية نستطيع أن نقول إن الموضوعات لا تكون خيرة أو صالحة من الوجهة الأخلاقية لأنها تؤدي فقط إلي اشباع رغبات أو لكونها موضوعات إشباع. أما موضوعات الإعجاب فقد لا تؤدي إلي أشباع ما اللهم إلا في كونها حالات سيكولوجية مشبعة، ومع ذلك فنحن لا نستطيع القول أيضاً بإن مثل موضوعات الإعجاب هي وحدها الموضوعات الأخلاقية.

وهناك تمييز آخر بين القيم الوسيلية والقيم المطلقة: القيمة الوسيلية هي تلك التي تستخدم كوسيلة توصلنا إلي غاية، وكل «القيم المستخدمة» هي من هذا النوع. أما القيمة المطلقة فهي تلك التي تكون خيراً في ذاتها وليست وسيلة لأي غاية أخرى؛ وموضوعات الإعجاب تنتمى إلي هذا النوع من القيم.

٢ - القيمة الاصلية :

القيمة الأصلية هي القيمة في ذاتها أو القيمة المطلقة وليست القيمة كوسيلة أو كاداة توصلنا إلي الخير أو النفع. ويمكن أن نميز بين تصور القيم الأصلية وبين النظريات الأخلاقية، ولقد سلم سيد جويك بأن اللذة قيمة أصلية، بينما ذهب كانط إلي أن اللذة ليست قيمة أصلية،ولا يمكن أن تكون كدلك إلا إذا كانت جزءاً من الخير في ذاته. أما مور فلقد قرر أن كل شئ يعد قيمة في ذاته يمكن تصوره على أنه بناء مركب من نوع معين أطلق عليه أسم «الكل العضوى» . ويبدو أن مور قد اشتق دلك التصور من الحيوانات العضوية حيث يعمل كل عضو وهو في علاقة وطيدة بالأعضاء الأخرى، أو من وحدة العمل الفني حيث تضفي أجزاؤه عليه نوعاً من الإتساق والجمال. ويمكن التعبير عن هدا التصور بالقول بإن «أجزاء الكل العضوى تعتمد تماماً علي بعضها البعص» أو «بأن الأجزاء لا يمكن أن تكون ما هي عليه اللهم إلا بوجود الكل الذي يحويها».

ولقد فسر مور الكل العضوى في ضوء مصطلحات القيمة حين قال: «إن قيمة الكل لا تحمل تناسباً معظماً لمجموعة قيم أجزائه «وهذا هو الحال في الكائنات الحية، فلكل عضو منفصل من أعضاء الجسم قيمة صغيرة،لكن إذا تم إضافة تلك الأعضاء بعضها إلي البعض الآخر يصبح لها في إطار الكل قيمة أعظم،وهذا ينطبق على العمل الفني،حيث يكتسب العمل الفني ككل قيمة أكبر من قيمة كل جزء من أجزائه على حده.

٣ - الأشياء الخيرة في ذاتها كفاية للفعل الأخلاقي:

ما هي الأشياء الخيرة في ذاتها، وأي منها يتصف بالصفة الأخلاقية؟ لقد ذكر مور في كتابه «مبادئ الأخلاق» الاستمتاع بالأشياء الجميلة ولذة الجماع الجنسي ... بيد أن هناك أشياء أخرى مختلفة يمكن عدها خيراً في ذاته مثل الاتحاد بالله، وإدراك الحق، والإبداع الفني، أو حتى إشباع بعض الرغبات الجسمية كتلك التي ذكرها مور ومن الأفضل أن نتصور وجود تلك الأشياء بذاتها وأن نقرر أن وجودها سيكون أفضل من عدم وجودها.

يمكن أن نقول بإنه توجد أشياء خيرة في ذاتها لا تتأثر بالمسعى الإنساني تماماً (فالسماء المرصعة بالنجوم تكون منعزلة عن الإنسان أو أي مشاهد آخر) ومن ثم لا تكون خيرة بالمعنى الأخلاقي. كما قرر كانط أن الخير في ذاته لا يتم إلا على يد الله أو أي منبع كوني آحر غير الإنسان. وحتى الأشياء التي ذكرناها في بداية تلك الفقرة لا تقتصر على الإنسان وحده؛ فالإستمتاع بالأشياء الجميلة يعتمد علي وجود تلك الأشياء في الطبيعة، وعلي امكانيات طبيعية في الانسان وعلى تهديب الذوق. وتعتمد لذة الجماع الجنسي على مواهب طبيعية توجد في أولئك الذين يمارسونها مثل القدرة علي الكلام وعلي إرادتنا وإرادة الرفقاء وبالمثل يكون الاتحاد بالله، وإدراك الحق، والإبداع الفني يعتمد على الله وتعقد الطبيعة والمواد المستخدمة في الفن. ومن ثم نصل إلي نتيجة جد

هامة وهي أن بلوغ أهدافنا لا تعتمد علينا وحدنا بل تعتمد على ظروف خارجة عنا، وعلى ذلك يجب أن نقرر أن «هذا الفعل يكون صائباً لأننا خبرنا في أحوال عديدة أنه ينتج نتائج معينة».

وهناك سؤال آخر هو «أي من هذه الخيرات في ذاتها يستحق أن نصل إليه؟» وهل يمكن أن نقول إن واحداً منها يكون أكثر أصالة من الآخر؟ يمكن أن نبدأ إجابتنا بالقول بأن الموضوعات التي تثير الإعجاب تكون أفضل من موضوعات الإشباع. إن الخير الأصلى الذي يثير الإعجاب يكون أفضل من موضوعات الإشباع. إن الخير الأصلى الذي يثير الشعور الخاص بالأعجاب يكون في مرتبة أعلى من تلك التي تحقق الإشباع. ويمكن أن نذهب إلي أبعد من ذلك حين نقول إن موضوعات الإشباع التي نعتبرها خيراً بالمعنى الواسع للخير المستخدم في مبحث القيم ليست خيراً أخلاقياً بالمرة. ومن ثم يمكن حصر الخير الأخلاقي في موضوعات الإعجاب أو يكون الخير الأصلى الذي يستهدف الصواب أو الأفعال الطيبة هو ذلك الذي يستحق الإعجاب.

ويمكن أن نقول شيئاً واحداً عن الخير الأخلاقي الذي يستحق الاعجاب به وهو أن الأفعال المؤدية إليه يجب أن تتسم بالصلاحية الأخلاقية والالتزام ويمكن إعطاء بعض الأمثلة على الالتزامات الموجودة في النظرية الغائية؛ فهناك أشياء عديدة خيرة في ذاتها يكون لها قوة السحر على بعض الأفراد بحيث يمكن أن يضحوا بحياتهم من أجلها: فالقديسون يضحون بحياتهم من أجل الاتحاد بالله، ويناضل الفلاسفة والعلماء من

أجل الوصول إلي الحقيقة، ويجهد الفنان نفسه من أجل خلق موضوعات جمالية وهكذا.

ونحن نجد محاولة لترتيب الأشياء الخيّرة في ذاتها في كتاب راشدال Rashdall «مذهب المنفعة المثالي» حيث يضع «السعادة» التي ينشدها النفعيون كغاية أخلاقية وحيدة في القيمة، ثم يضع الفضيلة في مرتبة عليا، وقريب من الفضيلة وضع النشاط العقلي ثم التقدير الجمالي ثم تأتي اللذة في قاع هذا الترتيب.

بيد أن هذا الترتيب يختلف من إنسان إلي آخر: فرجل الدين، يدعى في كل زمان أن الأتحاد بالله هو أعظم الخيرات، بينما يسلم أرسطو وغيره من الفلاسفة بأن حياة التأمل الفلسفي هي أعظم حياة، أما ريد وبردياثف فيذهبان إلي أن إنتاج الفن الخلاق هو أعظم الخيرات جميعاً . وقد يوافق معظم الناس على أن الخيرات السابقة أفضل أو أعظم رتبة من لذة العلاقة الجنسية. والتمتع بالجمال، وملذات الطعام والشراب فتلك الأخيرة موضوعات إشباع وليست موضوعات إعجاب.

٤ - الشخصية الصالحة كغاية أخلاقية :

لقد تعمدنا إغفال ذكر الشخصية الصالحة حينما عرضنا قائمة الأشياء الخيّرة في ذاتها والتي تستحق الاعجاب وذلك لافراد جزء خاص للحديث عنها. لقد حصر بعض الأخلاقيين مصطلح «الخير الأخلاقي» في الشخصية الصالحة أو الخيرة وفي الأفعال المؤدية إليها. وقريب من نفوسنا أن نقرر بأن الشخصية الكاملة هي أعلى الشخصيات التي تتمتع بأعظم قدر من الخيرية، لكن المسألة على هذا النحو قد تؤدي بنا إلي دوار: فالقول بإن الشخصية الصالحة ليست إلا مجرد أفعال تؤدي إلي الشخصية الصالحة هو دوار، وحينما نحصر الأفعال الصائبة في تلك الأفعال التي تنتج أفعالا صالحة في ذاتها وليس شخصية صالحة فاننا بذلك نهمل أفعالا عامة مثل قول الصدق، والتعامل بأمانة، ونفشل في تفسير الالتزام بالأفعال الصائبة بأي صورة.

غير أن أسهل طريقة تضع الشخصية الصالحة في وضعها السليم، وربما في وضعها الفريد، هو أن نقبل النظرية الغائية في علم الأخلاق التي تقرر أن الأفعال الصائبة أفعال لها قيمة في ذاتها، وغايات في ذاتها وليست وسائل لغاية والواقع أن أغلب الأفعال التي يطلق عليها أصحاب نظرية الواجبات الأخلاقية بأنها أفعال صائبة أو صالحة أخلاقياً لها تأثيرات من نوعين:

(أ) توليد هذه الأفعال لنواتج صالحة في ذاتها مثل الزمالة الانسانية أو اللذة.

(ب) تأثيرات علي شخصية الانسان ذاتها باعتبار أن الانسان - كما ذهب كانط - غاية في ذاته. وأن النفس الفاضلة هي أعظم إنجاز في الحقل الأخلاقي.

وكثير من الناس الذين قبلوا القيمة الأصلية للشخصية الانسانية، وحددوا لها مكانة أكبر بين سائر أنواع الخير الأخرى لا زالوا مترددين في القول بإن الهدف الواعي للشخص يجب أن يكون تحقيق شخصيته الكاملة، أو تحقيق «ذاته الحقيقية» أو تطوير شخصيته.وذلك لأن خبرتهم علمتهم أن الأفعال الصائبة يمكن أن تؤدي إلي هذا، رغم أنه يبدو واضحاً لهم، أن الفعل الصائب قد لا يؤدي إلي خيرهم وإنما إلي خير زميل أو زملاء لهم ومن ثم يبدو أن هناك نوعاً من «الأنانية» والاضطراب في قول كانط أننا يجب أن نبحث عن كمالنا وعن سعادة الآخرين، فهناك تناقض بين مذهب الكمال وبين مذهب اللذة.

ويظهر من هذا النقاش أن هناك موضوعات تستحق الاعجاب، وهي أشياء خيّرة في ذاتها، ويستهدف الناس الوصول إليها. ونحن نطلب هذه الأشياء الخيّرة إما لذاتنا وإما للآخرين، وأعظم شئ بين هذه الخيرات هي الشخصية الصالحة. أما الأشياء الخيرة التي ليست إلا مجرد إشباع فهي لاتطلب من أجل ذاتها،وإنما تطلب من أجل غيرها (موضوعات الاعجاب).

٥ - الأفعال الصائبة كخير في ذاته :

إحدي الصعوبات الناتجة عن النظرة الغائية تتمثل في القول بإن الغاية تبرر الوسيلة. فإذا كانت الأفعال صائبة بسبب نتائجها التي تنجم عنها فمن الصعب أن نفسر الخبرة العامة للافعال الخاطئة التي قد تكون لها جوانب أو نتائج خيّرة. إن الغائيين يستطيعون فقط أن يفسروا خطأهم بالاشارة إلي أن الفعل مثار النظر يؤدي إلي غاية سيئة. وحتى في حالة الفعل الذي يعد وسيلة نحو غاية يجب أن نحكم على صواب هذا الفعل ليس فقط في شكل ما يفضى إليه من غاية فقط ولكن من جهة صلاحيته لموقفنا ككل أيضاً.

بيد أن نظرية الواجبات الصارمة تقف موقفاً آخر فهي ترى أن الفعل ذاته وليس نتائجه هو الصائب وهو الخاطئ في ذاته كما يذهب الرأي العام الشائع باطمئنان إلي أن فعلا ما مثل الصدق هو فعل صائب في ذاته. وهم هنا يغفلون الحالات الاستثنائية التي يكون فيها الفعل صائباً في موقف خاص وظرف فريد.

الفصل الثامن

المعيـــار الاجتماعي

١- المجتمع كخلفية للحياة الأخلاقية.

٢- الفرد والدولة.

٣- المذهب الأناني، والمذهب الكلي، والمذهب الإيثاري.

٤- نظريات العقاب.

١ - المجتمع كخلفية للحياة الأخلاقية :

عرفّنا في الفصل الأول من هذا الكتاب علم الأخلاق بأنه العلم المعياري لسلوك الكائنات الحية التي **تعيش في مجتمعات**، كما أشرنا في عدد من الفصول الأخرى إلي أن الفعل الفردي يؤثر علي أفعال الآخرين، والواقع أن أفكارنا الأخلاقية تتطور مع أفكار الناس الآخرين ويتم انتقادها وتعديلها باستمرار من خلال آراء الغير، كما أن الأساس السيكولوجي لاعتبار آرائنا الأخلاقية آراء موضوعية هو اكتشاف تطابق تلك الآراء مع الآراء الأخلاقية للاخرين، علاوة علي أن أحكامنا الأخلاقية غالباً ما يكون لها مرجع أو إشارة إجتماعية مباشرة، لما تحمله من قيم ذات أبعاد سوسيولوجية.

إن الإتجاه نحو الآخرين أو الايثارية لهي مما يميز الأشياء الصالحة أخلاقياً، ويسم الإنسان بأنه رجل أخلاق فعلا. نعم قد ينعزل بعض القديسين والزاهدين عن المجتمع. ويؤدون واجباتهم الأخلاقية منفردين، لكن الرجل العادي لا يزال وسيظل عائشاً في مجتمع، وكما قال أرسطو من قبل فإن الإنسان الذي يعيش منفرداً ومنعزلاً إما أن يكون وحشاً أو إلهاً.[١]

---

(١) أرسطو: الأخلاق النيقوماجية - الكتاب الأول، الفصل الثاني ١٠٩٤ب (المؤلف).

ويجب أن نتجنب هنا هاتين المبالغتين المرتبطتين بالقول بإن الحياة الأخلاقية ليست إلا حياة إجتماعية.

١- فهناك أولا وجهة النظر القائلة بإن خير الفرد سيكون تابعا لخير المجتمع، إنه وسيلة لهذا الخير. وإذا فسرنا خير المجتمع علي أنه مكوّن من خيرات الأفراد الذين يؤسسونه ومن ثم يكون خير المجتمع أعظم من خير أي فرد فيه كما أوضح ذلك أرسطو، فسيتم تفضيل خير المجتمع علي خير الفرد. ومن جهة أخرى إذا نظرنا إلي خير المجتمع علي أنه شئ ما أكبر وأعظم من خير الأفراد المؤسسين له فسيتم تفضيل خير الفرد علي خير المجتمع. إن الخير في التنظيم الاجتماعي هو خير وسيلي (أي يستخدم كوسيلة) يستهدف تحقيق خير الأفراد. والدولة تكون صالحة إذا أنتجت مواطنين صالحين أو أشياء خيرة لمواطنيها والكلية تكون صالحة ما دامت أداة صالحة لتعليم الأفراد الصدق والصلاح. وبالطبع فإن ما نعنيه بخير المجتمع يتضمن خير أعضائه . خيرهم الأصيل الخاص الواقعي لا المجرد المعقول فكما قال كانط: «المخلوقات العاقلة غاية في حد ذاتها»[1]

٢- ووجهة النظر القائلة إن اختيار صدق الإرادات الأخلاقية الخيّرة يتم بواسطة مدى ارتباطها أو تماسكها بإرادات أعضاء المجتمع كما اقترح

---

(١) كانط ميتافيزيقا الأخلاق، ص٤٩ (المؤلف)

ذلك باتون F. H. J. Paton في كتابه « الإرادة الخيرة » هي وجهة نظر خاطئة. نعم قد يكون الترابط أو التماسك ممكناً في حالة الارادة الخيرة الفردية؛ وفي حالة مجتمع مثالي، أما في حالة مجتمعاتنا الحالية فإن الصراع والتنافس يحل محل ترابط إرادات أعضاء المجتمع وتماسكها.

٢ - الفردية والدولة :

ستكون دراستنا محددة أكثر إذا وجهنا حديثنا إلي إحدي الجماعات الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد وهي الدولة، وذلك علي الرغم من أن مثل هذا الحديث يمكن تطبيقه إلي حد ما علي جماعات أخرى مثل الجماعات المدنية والكنّيسة والمدرسة والنادي والعمل والعائلة.

ولقد أعطت المناقشات الأخلاقية للدولة إهتماما كبيراً، علي الرغم من الخلط الذي تم بين الدولة وبين الحكومة ولسوء الحظ فكثيراً ما نجد إستخداماً واحدا لكلمات مثل «الحكومة» و «المجتمع» و «الدولة» مما يؤدي إلي الغموض؛ ولذلك سنبدأ بتحديد ما نقصده بكلمة الدولة فهي تعني هنا «حياة إجتماعية منظمة لجماعة من الناس تحكمها حكومة واحدة، ويكون الفرد فيها علي وعي ذاتي بأنه يساهم في هده الحياة الإجتماعية مهما كان قدر مشاركته في حكومته» المنظمة، وإذا لم يعتبر الفرد نفسه جزءاً من الدولة بهذا المعني . فإنه يعتبر نفسه عبداً إلي حد ما لأن ما تمليه عليه دولته حينئذ لن يكون إلا قيودا مفروضة عليه من الخارج وليست جزءاً من صنع حياته الأخلاقية الخاصة أما كلمة مجتمع فقد تستخدم عينيا لأي جماعة إجتماعية، وتجريديا للحياة الاجتماعية لأي جماعة.

وتتشابه الدولة مع الجسم الحي أو العمل الفني في إرتباط أجزائها

ترابطاً وثيقاً يمكن وصفه بأنه يكّون «وحدة عضوية»؛ ومع ذلك فإن ترابط أجزاء الدولة لا يماثل تماما الترابط الوثيق القائم بين أعضاء الجسم الحي أو حتي العمل الفني، فالأفراد الذين يكونون الدولة هم كائنات مستقلة على عكس خلايا أو أعضاء الكائن الحي، ويستطيع الفرد أن ينتقل من دولة إلي أخرى، ولديه قوى أخرى للعمل الفردي لا يملكها أي جزء أو عضو من الجسم والدولة ليس لها من هدف إلا هدف أعضائها، علاوة علي أن الدولة ليست الكلي الوحيد الذي يضم أفراده أو أجزاؤه، فالفرد يمكنه أن ينتمى علاوة علي إنتمائه لدولته إلي أسرة معينه، وكنيسة معينة، ومدرسة معينة، وتنظيم عمل معين. وإلي نوادي معينة وهكذا، بل قد يكون ولاء الإنسان لأسرته ولكنيسته أكثر من ولائه لدولته بيد أن هناك كثيراً من المفكرين يرون أن تلك الجماعات التي ينتمي إليها الفرد ما هي إلا جماعات داخل الدولة ومن ثم أعطوا الدولة المكانة العظمى من حيث هي «مجتمع المجتمعات» . أو كما قال الثوسيس Aithusius نقابة النقابات أو تجسيدا لكل التجسيدات بيد أن هذا يعكس تفكيراً خاطئاً. فالمسلمون المصريون يكون ولائهم للجامع الإسلامي أكبر من ولائهم للدولة وباختصار حينما نطلق علي الدولة إسم «الوحدة العضوية» فإن هذا المصطلح يستخدم إستخداما مبهما وغير دقيق. إذ الوحدة الحقيقيه ليست هي الدوله. وإنما الوحدات الحقيقيه هي الأفراد المكونين لها، أولئك الأفراد الذين نهتم بأفعالهم ونحن في ميدان الأخلاق

ومن السهل أن نعتبر الدولة كالفرد. فالدولة تفعل أفعال عديدة تماما كما يفعل الفرد. فهي مثله تصدر الأوامر وتنفق المال، وتملك ملكيات،

وذلك رغم وجود إختلافات معينة بين أفعال الدولة. وأفعال الفرد لها إرتباطها بالأخلاق فالقرار الذي تصدره الدولة مثل قرار الحرب مثلا يصدر من خلال رجال أو نساء صدر عنهم هذا القرار، ومع ذلك فالمسئولية الأخلاقية لا تقع علي الدولة وإنما تقع علي الأفراد الذين أصدروا القرار. وبالطبع أن تنظيم الدولة قد يعطى مجالا أكبر من التأثير لبعض الناس، بيد أنه يوجد دائما شخص أو أشخاص يتحملون المسئولية.

ولقد إختلطت المناقشات عن الدولة بتعبيرات مثل «العقل الجمعي» أو «الإرادة العامة» ، بيد أن مثل هذه التعبيرات تدل على أن الدولة وتجميعات أخرى تفعل مثلما يفعل الأفراد؛ فللدولة عقل كما للفرد عقل، لكن عقل الدولة جمعي وليس فرديا كعقل الأفراد ، وللدولة إرادة كإرادة الأفراد لكن إراداتها عامة وليست فردية. قد تصل الدولة إلي قرار بنفس الطريقة التي يصل إليها الفرد ، وقد يكون هناك تفكير وتروي مع أو ضد سياسة معينة، إلا أن قرار الدولة يكون نتاج عقول مختلفة، بينما قرار الفرد نتاج عقل واحد وعلي أي حال نحن لا نجد أمامنا وحدة منفردة مدركة بذاتها تكّون عقل الدولة مثلما نجد وحدة فردية واحدة واعية تكّون عقل الفرد ، والنقطة الهامة فيما يتعلق بعلم الأخلاق هي المسئولية الأخلاقية للدولة هي مسئولية أفراد ، والذين ينكرون هذا الرأي يعتقدون أن الدولة بما أنها لا تكون مسئولة مسئولية أخلاقية علي أفعالها فلا مسئولية علي أي فرد من أفرادها. ونخلص من هذا إلي أن الدولة إذا كانت صالحة فإن أفرادها يكونون كذلك، أما إذا كانت

شيطانية فلابد أن يوجد فيها أفراد يتصرفون باسلوب شيطاني، إذ أن هيئة القديسين لا يمكن أن تشرع في القيام بفعل خاطئ من وجهة النظر الأخلاقية.

هذا وتقوم الدولة بتوفير عدد من الأشياء الصالحة كالعدالة في توريع الطعام والشراب وخدمات النقل والتعليم ومعارض الفنون ووسائل التسلية والصحة وغيرها كما توفر بعض الأشياء الصالحة في ذاتها والتي تستوجب الإعجاب ويمكن القول بإن هناك مهتمين للدولة. الأولي، تمكين الفرد من العيش. والثانية، تمكينه من العيش في رفاهيه وهي في سبيل ذلك توفر ما هو محقق للاشباع المادي كما توفر ما يستحق الإعجاب وفي هذا الصدد توفر المناخ الأخلاقي الذي قد يؤثر علي أفعال الأفراد؛ فمن السهل أن يؤدي الإنسان الخير في مناخ يقوم الآخرون فيه بالسلوك. فالامتناع عن ادمان شرب الخمر يكون سهلا في مجتمع يحرم فيه الخمر علي كل فرد ومن خلال هذا المنطلق يشكل المناخ الأخلاقي للدولة جزءا من الخير العام

يمكن اعتبار الخير إذن علي أنه ثروة كلية للوطن تقسم علي المواطنين فتحقق لهم الإشباع أو التمتع بها وهذه الثروة قد تكون مادية مثل اللوحات الشهيرة، والحدائق العامة، أو روحية كالثقافة والتقاليد الأخلاقية ولقد ذهب بعض المفكرين الروس إلي أن الخير العام يتضمن: «أ» الخير الأصلي للدولة إذا كان هناك هذا الخير. «ب» الرصيد الروحي

للخير «جـ» الخيرات المادية «د» الثروة القومية التي توزع بين المواطنين في الدولة.

وينبغي أن نلاحظ أننا حينما نتحدث عن شئ صالح أو خيِّر فنحن لا نتحدث عن شئ مبهم أو غامض، وإنما نتحدث عن موضوعات معينة تحقق الإشباع أو تستوجب الاعجاب إذا كانت موضوعات أخلاقية.

٣ - المذهب الأناني ، والمذهب الكلي والمذهب الإيثارى :

يري أنصار المذهب الأناني بأن من واجب الفرد البحث عن صالحه أو خيره الخاص، وأن يفعل ما يستهدف تحقيق سعاته الفردية الخاصة، والصورة السيكولوجية لهذا المذهب ترى أن الكائن البشرى مخلوق يبحث عن صالحه، الفردي حتى وإن يرى وهو يبحث عن خير الآخرين أو صالحهم. أما الصورة الأخلاقية لهذا المذهب فهي ترى أن علي الإنسان أن يبحث عن صالحه، وألا يبحث عن صالح الآخرين إلا إذا كان ذلك مؤديا إلي صالحه، بشرط ألا يقضى على سعادة الآخرين وهو يبحث عن سعادته.

أما المذهب الكلي أو العام فيري بأن من واجب الفرد البحث عن صالح مجتمعه ككل، وبديهي أن صالح المجتمع سوف يشمل حينئذ صالح أو خير الأفراد المكونين له وهذا المذهب قادر علي اتساع والشمولية بقدر اتساع البصيرة وتعمق الرؤية: فقد يبحث الإنسان عن صالح جماعته أو مجتمعه أو بلده أو عن صالح البشرية ككل أو حتي عن صالح المخلوقات جميعا. بيد أنه يؤخذ علي هذا المذهب أنه يقصر دون تحقيق الخير لكل ذات فردية.

يبقى المذهب الإيثارى وهو يرى أن من الواجب علي الفرد أن يبحث عن صالح الآخرين دون اعتبار لصالحه الفردي؛ فاذا خدم الفرد مجتمعه

فيجب أن يخدمه لصالح الغير مضحيا بخيره الفردي، وعلي هذا النحو ففي حين يرمز مذهب الأنانية إلي تحقيق الذات يرمز مذهب الإيثارية إلي التضحية بالذات، غير أن سبنسر يلاحظ أن نتيجة مذهب الأنانية هي نفس نتيجة مذهب الايثارية من حيث أنهما يقللان الخير العام؛ فإذا أهمل الفرد صحته اشتياقا لخدمة الآخرين فسوف يجد نفسه عاجزا عن خدمتهم وربما احتاج إليهم عندما تصل صحته درجة كبرى من الاعتلال. ومن ثم ذهب راشدال إلي القول بإن التضحية بالذات من أجل التضحية بالذات هو عمل غير معقول وغير أخلاقي. كذلك إذا عمل الفرد علي تحقيق صالحه بصورة أنانية فإن ذلك سيؤدي إلي تقليل الخير العام.

٤ - نظريات العقاب :

هناك وسيلة أخرى تؤثر بها الدولة علي الحياة الأخلاقية لأعضائها وهي وسيلة العقاب وهناك ثلاث نظريات عامة معروفة للعقاب وهي:

(أ) نظرية العقاب المعوق أو المانع :

وطبقا لهذه النظرية يكون الغرض من عقاب أي فرد أخطأ هو منع الآخرين من الوقوع في نفس الخطأ. ويعترض رجال الأخلاق علي مثل هذا النوع من العقاب لأن المخطئ يعالج هنا كوسيلة لخير الآخرين وهذا ليس صحيحا تماما، لأنه وباستثناء حالة عقوبة الإعدام، يكون للعقوبة تأثير رادع علي المجرم أكثر من تأثيرها علي الآخرين.

(ب) النظرية الاصلاحية :

وهدف العقاب بموجب هذه النظرية هو إصلاح شخصية المجرم نفسه، وهذه النظرة نظرة شائعة في الوقت الحالي، ولكن غالبا ما يساء فهمها؛ فكثير من الناس الذين يقولون بأن العقوبة ينبغي أن تأخذ في إعتبارها إصلاح أو علاج المجرم؛ يرون أنه لا ينبغي معاقبة المجرم علي الإطلاق، وإنما يكتفي بمجرد تعليمه بطريقة تمكنه من أن يعيش حياة أفضل. بيد أن التعليم ليس عقابا، اللهم إلا إذا كان عملية مؤلمة، وهو أمر لا يرضاه التربويون. وهناك وسائل أخرى لعلاج المجرم غير التعليم مثل المعاملة

الرحيمة أو الصفح نفسه، لكن من الصعوبة أن ندرك ما إذا كانت المعاملة الرحيمة أو الصفح أكثر استفادة من معاناة الألم.

(جـ) النظرية الجزائية:

وتري هذه النظرية في أبسط صيغة لها بأن هدف العقوبة هو جعل المجرم يعاني ما عاني منه ضحيته، ولهذا تزكى هذه النظرية القانون القائل «العين بالعين والسن بالسن» أي إحداث الضرر مقابل الضرر، والاصابة مقابل الإصابة. بيد أن هذا جعل المجتمع في حالة الطبيعة الأولي يعيش حالة قتل وتشريد وبؤس وهول كما ذهب إلي هذا هوبز، ثم أصبح المجتمع في حالة وجود الثأر أشد وبالا وقسوة. وهذا يعني أن العين بالعين والسن بالسن يجب أن يتم خلال مجتمع مدني متحضر يحكم بواسطة القانون حيث ينال كل مجرم جزاءه وفقا للقانون بعد اجراء محاكمة قانونية يكفل فيها للمتهم حق الدفاع عن نفسه.

ولقد أقترح أوينج A. C. Ewing **نظرية تعليمية للعقاب** لا تتناقض مع النظريات السابقة. وهو يري أن الناس يميلون إلي تقسيم الأفعال الخاطئة إلي نوعين: الأفعال التي يتم تبريرها، والأفعال الخاطئة تماما والأفعال الأولي ليست في الحقيقة إلا أفعالاً خاطئة تماماً هي الأخرى، وإذا تعلم الناس أن هناك قوانين رادعة تتخذ في حالة ارتكاب خطأ ما فإنهم سيعكفون عن القيام بمثل هذا الخطأ.

الفصل التاسع

الفضيلـــــة

١ - معني الفضيلة.

٢- معالجة أفلاطون للفضائل.

٣- الفضائل الأصلية.

٤- المفهوم الأرسطي للفضيلة.

١ - معني الفضيلة :

إن الكلمة اليونانية αρετη التي ترجمت إلي الإنجليزية بكلمة فضيلة virtue استخدمت للدلالة علي التميز في أي نوع أو شكل، ونحن نجد الكلمة الانجليزية تستخدم بنفس المعني من وقت إلي آخر وذلك حين نقول مثلا «لقد فقد الدواء فضيلته». بيد أن التميز يشير بوجه عام إلي تميز يخص الإنسان ، ومن ثم فالفضيلة تتصل بالعالم الإنساني وتلصق به وحده. وفي الأخلاق استخدمت كلمة الفضيلة بمعنيين مختلفين هما :

(أ) الفضيلة هي صفة للشخصية، وهي استعداد لعمل ما هو صائب في اتجاه محدد ، أو القيام بأحد الوجبات العامة التي ذكرناها سابقاً.

(ب) الفضيلة عادة سلوكية تتوافق مع صفة الشخصية أو استعدادها ، فنحن قد نشير إلي الأمانة في فرد أو الأمانة في معاملاته علي أنهما فضيلتان متساويتان.

ولقد قسم ليرد Laird الفضائل إلي ثلاث فئات:

١- فهناك الفضائل التي أسماها ليرد «**بالصفة الصائبة**» والفضيلة من هذا النوع تتكون من أداء واجب من نوع معين ومن نوعية الشخصية التي تؤدي إلي هذا النوع من الفعل. والتمييز الوحيد الذي يمكن أقامته بين السلوك الفاضل من هذا النوع وبين السلوك الصائب هو أن مصطلح السلوك الفاضل يؤكد علي أداء ما هو صائب بصورة معتادة.

٢- وهناك الفضائل التي أسماها ليرد «بالصفة الضرورية أو اللازمة» وهذا النوع يكون ضروريا للشخصية الشريرة، وقد تؤدي إلي زيادة الشر في الفرد الشرير. وتشتمل مثل هذه الفضائل علي الفطنة والمثابرة، فالنذل الشرير الذي يثابر في شروره أسوأ من الشرير المتردد في فعل الشر.

٣- وهناك الفضائل التي أسماها ليرد «بالعاطفة الكريمة» وهي فضائل من النوع العاطفي أساسا، وهي تضيف لمسات جمالية وأخلاقية علي ما حولها من أفعال صالحة وأحياناً ما تضيف صفة غريبة من النبل علي السلوك الذي يعد خاطئا من وجهة النظر الأخلاقية. ونحن نجد ذلك في الشجاعة الخطرة التي يوصف بها أحياناً قطاع الطرق وفي الوفاء المقدم إلي أناس لا يستحقونه تماماً ويبدو أن للفضائل من هذا النوع قيمة في ذاتها.

ان النوع الأول من الفضائل يبدو أهمها جميعاً بالنسبة إلي الحياة الاخلاقية وهي ما سوف نركز عليها من هذا الفصل. أما النوع الثاني فهو يعتمد علي النوع الأول، إذ لا يكون لهذا النوع من قيمة إلا إذا ارتبط بالنوع الأول أما الفضائل من النوع الثالث فهي تعتمد أكثر علي المواهب الطبيعية وتنظر في الأفعال التي تكون أكثر من أداء الواجب.

وكما تختلف الواجبات من شخص إلي آخر كذلك تختلف الفضائل طبقاً لموقف كل إنسان. ولقد اعترف أرسطو بذلك حين أشار إلي أن الشجاعة المطلوبة من جندي أقرب إلي الأندفاع منها إلي الشجاعة

المطلوبة من الرجل السياسي، وهناك اختلاف مماثل في التأكيد علي فضائل مختلفة في ظروف مختلفة للمجتمع؛ ففي العصر الصناعي وعندما تمتعت انجلترا بسلام نسبي لفترة طويلة كتب سنبسر يقول «يكتسب السلوك جزاءه الأخلاقي بالتناسب مع الأنشطة المبذولة في الصناعة، حيث يصبح السلوك أقل عسكرية وأكثر صناعية» والواقع أن تلك الفترة التي كتب فيها سبنسر بدت الفضائل العسكرية أقل أهمية بكثير من الفضائل الصناعية، بيد أن الأجيال التي شاهدت الحر بين العالمتين الأولي والثانية أعادت التأكيد علي أهمية وتفوق الفضائل العسكرية. ومن ثم قد يقودنا هذا إلي تبني الموقف النسبي الذي يرى أن ما هو فاضل يتأثر تماماً بالظروف المحيطة، وهذا ما لا نقبله هنا. نعم إن الفضائل الأساسية عند الإغريق وهي العدالة والحكمة والشجاعة والعفة يمكن أن تطبق بصورة مختلفة عما كانت عليه لدي اليونان ووقت بركليس، بيد أن طبيعة هذه الفضائل الأساسية ظلت كما هي.

٢ - معالجة أفلاطون للفضائل :

نحن نجد في جمهورية أفلاطون تفسيراً واضحاً للمذهب الإغريقي في الفضائل الاربع الأصلية ولا يمكن أن نقدم تقديماً ملائماً لتلك الفضائل أفضل مما نجده في تلك المحاورة الأفلاطونية؛ ففي حوار سقراط مع بعض أصدقائه تم طرح السؤال: ما هي العدالة؟ وكانت هناك إجابتان رداً علي هذا السؤال**الأولي :** أن العدالة تتوقف علي فعل الخير للصديق وجلب الأذي للعدو. **والثانية :** أن العدالة اسم وضع لصالح الأقوى. بيد أن سقراط في تنفيذه للإجابه الأولي يقول إن الانسان الصالح مادام صالحاً فهو لا يسبب الشر حتى لأعدائه؛ لأن الخير هو الذي ينبع من الشخصية العادلة وليس الشر. ثم يذكر فيما يتعلق بالإجابة الثانية أنها ترتبط برأي الشكاك القائل بأن القوانين من صنع الأقوياء أقاموها من أجل تحقيق مصالحهم الخاصة، ويرى أن كل فنان يسعى إلي الكمال في فنه. فالطبيب يسعى إلي البحث عن الصحة الجيدة لمريضه والحاكم يبحث عن صالح رعاياه، وكذلك قاضى العدالة يبحث عن صالح رعاياه: القوى منهم والضعيف وليس عن صالحه.

غير أن سقراط وإن كان قد قرر زيف الرأيين السابقين إلا أنه لم يقدم لنا فكرة واضحة عن ما هي العدالة. ولقد دفعه محاوران له لأن يقدم وصفا كاملا للعدالة من خلال إثارته بالقول بإن للظلم مميزات في العالم العملي أكثر من العدالة، إن الرجل العادل يواجه الشهادة في نهاية الأمر،

بينما يمكن للظالم حتى بعد موته أن يقنع الآلهة بتقديم القرابين. وهذا هو ما جعل سقراط يقوم بتحديد وتعريف العدالة والدفاع عنها.

لقد بدأ سقراط وهو يتحدث بلسان أفلاطون في المحاورات بدراسة «العدالة في الدولة» بدلا من أن يدرس «العدالة في الفرد» وذلك كي تتضح هذه الفكرة علي هذا النطاق الواسع. ورأي أن الدولة تنشأ بسبب أن كل فرد يجد نفسه عاجزاً عن أن يفي بمتطلباته بنفسه فيلزم أن يتعاون مع الآخرين من خلال تقسيم العمل وتنظيم أسلوب التعاون بين الأفراد ومن بين هؤلاء توجد فئة الحراس، الذين يتمثل عملهم في حماية دولة المدينة city - State من الغزو الخارجي وتوسيع رقعة الدولة كي تجابه تكاثر السكان وذلك بالاستيلاء علي أراض من المدن الأخرى ولقد أولي أفلاطون أهمية خاصة لهذه الفئة أو لتلك الطبقة. ويجب أن يحمل هؤلاء الحراس كل الحب لطبقة أو فئة الفلاسفة، كما يجب أن يكونوا علي قوة جسمية وعلي شجاعة حتى يدافعون عن دولتهم في حالة الحرب. ولقد اقترح سقراط خطة تعليمية لطبقة الحراس تقوم علي أساسين: الآداب أو الموسيقى، والتمرينات الرياضية وعلي وجه خاص التدريبات العسكرية. فاذا ما تم تدريس تلك الأشياء بتناسب معقول بين بعضها البعض، فسوف تتطور من خلالها كل من العناصر الروحية والفلسفية في النفس الإنسانية ، وسوف يتم اختيار الحراس في مرحلة معينة من تعليمهم بطرق متعددة، وعلي الأخص من خلال قدرتهم علي مقاومة الإغراءات. ومن خلال هذا التعليم يمكن لأبناء المواطنين المتواضعين أن يصبحوا حراساً

إذا نجحوا في الامتحان، بينما يختص الراسبون منهم بالاعمال الدنيا (الزراعة - والتجارة). وهم يمثلون الطبقة الدنيا، أما الطبقة العليا فهم طبقة الحكام الفلاسفة وتتكون من أولئك الذين نجحوا وتخطوا مرحلة امتحان الحراس بالنجاح وتلقوا مزيداً من العلوم المعقدة والفلسفات.

ويفترض سقراط بأن الدولة المنظمة بهذه الطريقة ستكون دولة فاضلة كلية بمعني أن كلا من الفضائل الأربع الأصلية سيكون لها مجالها الكامل في الدولة، ففضيلة الحكمة ستكون فضيلة الحكام الفلاسفة، وستكون الشجاعة فضيلة طبقة الجند أو الحراس، والفضيلة الثالثة والدنيا من طبقات المجتمع والتي تمثل الزراع والتجار والصناع هي فضيلة العفة.

يبد أننا لم نذكر حتي الان الفضيلة الرئيسية للدولة المثالية وهي فضيلة العدالة التي بدأت بها محاورة الجمهورية، لكن سقراط يقول إن هذه الفضيلة كانت ضمنية في كل ما قيل عن تنظيم الدولة؛ فلقد تم افتراض أن كل شخص ينبغي أن يقوم بعمل ما يتوافق مع طبيعته وهذه هي العدالة، ولو تم مراعاة هذا المبدأ فستزدهر الحكمة بين الحكام، والشجاعة بين كل من الحكام والحراس والعفة بين طبقة العمال والزراع والحكام علي السواء.

وبعد أن اكتشفنا ماهية العدالة علي لوحة أكبر هي لوحة الدولة، يستمر سقراط في تصويرها علي نطاق أصغر أي علي الفرد. وهنا تنقسم

الطبيعة الإنسانية أيضاً إلي ثلاثة أقسام تناظر بصفة عامة الطبقات الثلاث للدولة فهناك النفس الناطقة وهي تماثل طبقة الحكام وفضيلتها الحكمة، وهناك النفس الغضبية وهي تناظر طبقة الحراس وفضيلتها الشجاعة، وهناك النفس الشهوانية وهي تناظر طبقة العمال والزراع وفضيلتها العفة. وتتوقف فضيلة العدالة في الفرد كما في الدولة علي تمكن كل جزء من القيام بواجباته علي الوجه الصحيح فإذا تمكنت النفس الغضبية أن تقوم بواجبها أيضاً وذلك بعد التحلي بفضلتي الشجاعة والعفة، وبعد الخضوع لفضيلة الحكمة النابعة عن النفس العاقلة لتحققت الفضيلة الرابعة وهي فضيلة العدالة وليس من العدل أن نترك الإنسان لنفسه الشهوانية فقط أو لنفسه الغضبية وحدها أو لنفسه العاقلة وحسب، بل علينا أن نترك كل قسم يحقق واجباته بشكل صحيح . حتي يكون هناك إعتدال وعدالة

ومن ثم تصبح الفضائل أربعة عند أفلاطون، الحكمة للنفس العاقلة ولطبقة الفلاسفة الحكام، والعفة للنفس الشهوانية ولطبقة التجار والزراع، والشجاعة للنفس الغضبية ولطبقة الحراس أو الجند، أما فضيلة العدالة فتنجم عن اعتدال الإنسان وتركه لكل قواه أن تعمل دون قسر أو إهمال، وبالتطبيق علي الدولة تتمثل العدالة في ترك كل طبقة من طبقات المجتمع تعمل لما هي مؤهلة له في ضوء الفضائل الأساسية

٣ - الفضائل الأصلية :

أطلق علي الفضائل الأربع التي ذكرها أفلاطون في جمهوريته فيما بعد إسم الفضائل الأساسية أو الأصلية، وكلمة أصلية مشتقة من الكلمة اللاتينية «cardo» التي تعنى «المفصل» وبهذا المعني تصبح الفضائل الأصلية فضائل ترتكز عليها الحياة الأخلاقية كما يرتكز الباب علي المفصل أو المفاصل. ولقد أضاف فلاسفة القرون الوسطي إلي الفضائل الأربع الأصلية ثلاث فضائل ثيولوجية هي الإيمان والأمل والحب، بيد أن هذه الفضائل دينية أكثر منها دنيوية، وهي تتعلق بأمور تتجه نحو الله أكثر مما تتجه تجاه الإنسان، ومن ثم تبقي الفضائل الأربع أساسية وأصلية كما هي، وكأعظم مكون للخيرية يجب أن نعطيها اهتمامنا الأكبر وهذه الفضائل هي:

__(أ) الحكمة :__ دار نقاش طويل حول عبارة سقراط بأن «الفضيلة علم والرذيلة جهل»، وحول رأيه عن الطبيعة الدقيقة للحكمة التي كان لها مكان كبير في محاورته الجمهورية من حيث أنها سمة هامة من سمات الرجل العادل أو المستقيم. ولقد تم إجراء تمييز هام بواسطة السيكولوجيين المعاصرين بين الذكاء الذي هو موهبة طبيعية وبين المعرفة المكتسبة من خلال الملاحظة والدراسة ويظهر الذكاء الطبيعي من خلال قدرتي التحليل والتركيب والعالم يستخدم التحليل إلي حد كبير أكثر من الفليسوف الذي يستخدم التركيب وبخاصة في محاولته رؤية الكون ككل، وهناك أيضاً تمييز بين القدرة النظرية والقدرة العملية، وفي حين يمتلك

الميتافيزيقيون والرياضيون القدرة الأولي، يمتلك السماسرة قدرة عملية. لقد ركز اليونانيون وهم يصورون الرجل الحكيم في كتاباتهم علي القدرتين النظرية والتركيبية، وذلك رغم أن الحكيم اليوناني سقراط كان يتحلى بكل القدرات السابقة النظرى منها والعملي، التحليلي منها التركيبي.

بيد أننا نلاحظ - وخلافا لذلك القول - أن الشرير قد يكون عارفا أو عالما بكل ظروف جريمته ومن ثم يكون أعلم وأفضل من ذلك الشرير الذي لا يعرف بمثل هذا القدر، كما أن هناك من هم أغنياء لدرجة أن سيطرة هذا الغباء عليهم يظهرهم وكأنهم غير فضلاء بالمرة. ذلك بالإضافة إلي أن القدرة العملية قد تكون أكثر فائدة من القدرة النظرية بعكس ما ذهب إليه الفكر اليوناني

ولنا هنا أن نضع السؤال التالي. هل يمكن أن نعتبر الفرد فاضلا من الوجهة الأخلاقية لأنه يمتلك ذكاءاً فطرياً أو يمتلك معرفة أكثر من غيره؟ الواقع أن الفليسوف أو العالم لا يحتاج لأن يكون أفضل من الوجهة الأخلاقية من العامل غير المتعلم أو من الفلاح الأقل ذكاءاً. وهناك من يرى أن سر الخير الأخلاقي مماثل لسر الوحي الديني. قد يدركه الأطفال ويكون خافياً عن الحكماء والأذكياء.

غير أن هذه النظرة لا تتوافق مع وجهة نظر أفلاطون الذي رأي الحكمة في أولئك الذين تدربوا طويلا علي الرياضيات المعقدة والفلسفة والمنطق

بهدف تطوير قدرات التفكير عندهم. وهؤلاء هم الذين وضعهم أفلاطون في الطبقة العليا؛ طبقة الحكام الفلاسفة علي نحو ما بينّا ، وهم أيضاً أكثر الناس أخلاقية وفهما للخير وإدراكا للعالم المثالي.

ولقد بينت الدراسات الحديثة أن مرتكبي الجرائم عادة ما يكونون ذوى ذكاء أقل من غيرهم، وهذا يعني أن مقدارا معيناً من الذكاء لابد أن يتوفر من أجل وجود حياة صالحة، وأن التخصص الضيق الذي يقتصر علي دائرة أكاديمية ضيقة أقل درجة وشأنا من أولئك الذين يمتلكون ثقافة واسعة تضم تخصصهم وتخصصات أخرى كثيرة.

(ب) الشجاعة: والشجاعة هي الفضيلة الثانية بعد فضيلة الحكمة عند أفلاطون، ويحتاج الإنسان الفاضل عند أفلاطون إلي الشجاعة كي يقاوم الخوف من الألم الذي يحيد بالإنسان بعيداً عن الطريق الذي توجهه الحكمة إليه وهناك علي الأقل نوعان من الشجاعة:

١- شجاعة إيجابية، وهي تتمثل في مجابهة المخاطر، دون أكثرات بالألم أو الخوف منه.

٢- شجاعة سلبية، وهي تتمثل في الجلد وتحمل المعاناة والمكاره.

لم تكن فضيلة المثابرة ضمن الفضائل التي ذكرها اليونانيون، بيد أنها تعد واحدة من أهم الفضائل في عصرنا الصناعي الراهن، لكن وعلي أي حال فالشجاعة من المنظورين الإيجابي والسلبي تعد فضيلة

ذات صفة صالحة، وهي تعتمد مثل غيرها من الفضائل علي الموهبة وإن كانت تتطور خلال الممارسة والتدريب.

ومن الشائع تمييز الشجاعة الجسمية عن الشجاعة الأدبية أو الأخلاقية، والشجاعة الجسمية علي نوعين:

١- شجاعة تتمثل في عدم الحساسية الطبيعية للألم أو الموضوعات المثيرة للخوف. وفي مثل هذا النوع من الشجاعة تصبح غريزة الهروب التي وصفها ماكدوجال غريزة ضعيفة، وتكون القدرة الذكائية والقدرة على التمثيل أقل من مثيلاتهما عند الآخرين.

٢- شجاعة تتمثل في الكرم أو العطاء، وهي شجاعة طبيعية أيضاً لها قيمة أصلية.

وتختلف الشجاعة الجسمية عن الشجاعة الأخلاقية في أن الأخيرة تتميز بالوعي الكامل للألم الذي يجب مواجهته عند التمسك بالمسار الصحيح أو الصائب ويختلف الناس عن بعضهم البعض في أنواع الألم الذي يسبب لهم الخوف؛ فبعضهم يخاف من الآلالم الجسمية كألم الأسنان مثلا، والبعض الآخر يخاف من عدم التوافق الإجتماعي، والنقد اللاذع، وجرح الكبرياء، والبعض الثالث (المتدنيون والمتطهرون) يخافون تزنيب الضمير. وهناك آلام في الحياة الأخلاقية يجب تحاشيها أكثر من مواجهتها، فليس علي الإنسان أن يواجه آلام ضميره أو النعمة الإلهية بل أن عليه أن يتحاشى ما يسبب هذه الآلام أو تلك النقمة.

(جـ) العفة: يعتقد ماكنزي أن فضيلة العفة موازية ومتساوية لفضيلة الشجاعة. فكما أن الشجاعة هي الفضيلة التي يواجه بها المرء الخوف من الألم، فإن العفة هي الفضيلة التي يقاوم بها المرء مغريات الشهوة أو المتعة. ومن هنا يظهر أن العفة ليست فقط فضيلة سلبية تعمل علي كبت الشهوات، بل إن لها جانبها الإيجابي كما لاحظ ذلك أفلاطون والذي يتمثل في أن فضيلة العفة تستقى الإرشاد من العقل (وفضيلته الحكمة) بحيث يتم تحديد ما يجب أن يتم إشباعه والخطوط التي يجب أن يتخطاها المرء حتى يكون عفيفاً. والعقل يطلب من النفس الشهوائية الإعتدال الغير مقرون بالإثارة.

والعفة فضيلة تمنح الجمال للحياة الأخلاقية وتحجب التعصب، وتمنع أي مسعى غير معقول لخير فردي محدود، وتدعو إلي إشباع كل رغبة أو طموح بدرجة ملائمة ومناسبة، وتحقق التناسب والإنسجام في كل عمل مبدع. ولذلك ليس غريباً ما نجده عند اليونان من ربط بين الجمال والأخلاق في وصفهم للرجل الصالح بأنه «جميل وخير» يشبع رغباته إلي درجة محددة عن طريق العقل بما يتمشى مع الفضيلة السامية للحكمة. لقد حاول الإغريقيون القدامى تحقيق التوازن الدقيق بين الرغبات المتنازعة داخل كل فرد، وذهبوا إلي أن هذا لا يمكن أن يتم إلا من خلال التوازن المنسجم من خلال إستخدام الإنسان لقواه العاقله، وهذا يحتاج إلي تدخل العنصر الروحي نظرا لصعوبه الصراع الأخلاقي في الفرد. والواقع أن سيطرة العقل يمنح الحياة الأخلاقية نوعا من الكرامة، تلك التي يعبر عنها المصطلح اليوناني σωφρσδυν والتي ترجمت إلي اللغة

الإنجليزية بالمصطلح temperance المعبر عن العفة بكل صفائها وتهذيبها، والتي يظهر منها معنى الإعتدال الذي عبرت عنه العبارة «لا تفرط في الإستقامة، ولا تخضع كلية للحكمة. لماذا تريد أن تدمر ذاتك؟» وهذه العبارة مخالفة بالطبع لما جاء في العهد الجديد «عليك بالجوع والعطش بعد الاستقامة». إن هذا النوع الثاني من الصلاح يتطلب التضحية المتطرفة وهي من خصائص البطل أو القديس، بيد أن الاعتدال أجمل.

(د) **العدالة:** تتميز فضيلة العدالة عن الفضائل الأصلية الأخرى في أن لها بعدا إجتماعيا، إذا بينما تكون فضائل الحكمة والشجاعة والعفة فضائل فردية، نجد أن العدالة فضيلة أساسية للمجتمع. وهناك مضامنين معينة لمفهوم أفلاطون عن العدالة منها أن العدالة هي «القوة التي تجعل كل عضو في الدولة يقوم بعمله» دون ضغط أو إكراه، وأن من واجب الحكام أن يعملوا علي ألا يمتلك أمرء ما يخص الآخرين، أو أن يحرم مما يخصه هو، وهذا يشير بالتأكيد إلي التحرر من تدخل الغير فيما يخص الفرد. ومنها أيضاً الإعتراف بقدر من المساواة بين أفراد المجتمع، تلك المساواة التي تظهر من خلال الإعتراف بأن لكل فرد وظيفته التي يؤديها في مجتمعه. والواقع أن الحرية والمساواة ليستا مجرد أعراف مفيدة لتطور المجتم بل هما طبيعيان ويقومان على قانون الطبيعة. فالفرد يملك بالطبع حريته بالنسبة لعمله الخلاق، وإلا لأضحى دافعه الخلاق مكبوتاً، كما أنه يملك بالطبع المساواة التي تجعله يعامل الكائنات الحية على انها متساوية.

كما تتضمن العدالة بالإضافة إلي الحرية والمساواة مضمونا آخر أشار إليه بتلر وهو الضمير فمن العدالة أن يكون الألم ملائماً للفعل الخاطئ، وأن تكون السعادة ملائمة للفعل الصالح.

وتختلف وجهات النظر الحديثة في العدالة عن بعضها البعض عندما تؤكد على مبدأي المساواة والاستحقاق. فالعدالة في تأكيدها علي المساواة تعبر عن «أن كل واحد واحد وليس أكثر من ذلك» ولو تم تطبيق هذا فقط على توزيع السلع، فسيكون ذلك مطابقاً للعدالة التوزيعية عند أرسطو. والعدالة في تأكيدها على الاستحقاق يمكن أن نقررها في القول بإن من العدالة أن نقدم لكل إنسان بقدر ما يمتاز به أو ما يستحقه أو بالقول بإن من العدالة أن ينال كل فرد حسب عمله وهذا المبدأ يرتبط تقريباً بعدالة أرسطو التوزيعية.

والإختلاف واضح بين هاتين النظرتين؛ فالعدالة بمعنى المساواة تؤكد على الصفة الطبيعية من حيث أن كل إنسان مساوٍ لكل إنسان آخر، وهو لا يزيد عن مجرد واحد، أما العدالة بمعنى الاستحقاق فلا تؤكد الصفة الطبيعية وإنما على درجة التميز أو الإستحقاق ومن ثم نجد هنا إبتكاراً لمبدأ المساواة المطلقة الذي عبرت عنه وجهة النظرة الأولى، إن مبدأ المساواة يتطلب توزيعاً متساوياً للاشباعات بين كل الأفراد، بينما يرى مبدأ الإستحقاق أنه من الصواب تقديم إشباعات معينة للمستحقين فقط بحيث منع هذه الإشباعات على الذين لا يستحقونها.

ولقد توسط راشدال بين مبدأ المساواة ومبدأ الاستحقاق وذلك بتقديمه

لمبدأ جديد أسماه مبدأ الاعتبار المتساوي فما للفرد حق فيه ليس هو النصيب المتساوى من الخير العام ولكن المساواة الاعتبارية له وللأخرين ولقد ذهب Stace وبصورة مماثلة إلي القول بإن العدالة تتطلب بألا يكون هناك أي إختلاف في معاملة الأفراد كأفراد فالعدالة لا تنكر وجود إختلافات طارئة أو خارجية بين الأفراد مثل احتياجاتهم وقدراتهم، أو أنه يجب معاملة الناس معاملة مختلفة بسبب هذه الاختلافات ذاتها، بيد أننا يجب أن نفسر الاستحقاق تفسيراً واسعاً كي لا يشتمل فقط على العمل الذي يؤديه الفرد ولكن على إحتياجاته لخير خاص وقدراته على إستخدام هذا الخير ابضاً

والمجتمع الصالح الذي ينشد تحقيق العدالة في أجلي صورها يقدم «ساقاً صناعية» لرجل فقد هذه الساق مهما كان لا يستحق ذلك من الوجهة الأخلاقية ومهما كان المقدار الدي يقدمه للصالح العام ضئيلا. والذي يقرأ اللغة اليونانية له الحق في إستخدام معجم يوناني وسخ من الكلاسيكيات اليونانية ولا يكون مثل هدا الحق لذلك الدي لا يقرأ اليونانية مهما كان من جديته في عمله إن ما يؤكد عليه مفهوم العدالة هو أن هناك إعتبارات أحرى في علم الأخلاق أكثر من الاستحقاق من أجل العمل، ويمكن رؤية ضرورة هذا الرأي بوضوح أكثر من مدهب اللذة، حيث يستهدف الانسان تحقيق أكبر قدر من اللذة على ألا يسبب الألم للآخرين.

إن الفكرة القائلة بأن على كل إنسان أن يحصل على إحتياجاته توحى بفضيلة أخرى تقترن بفضيلة العدالة، وهي فضيلة الاحسان وتتوقف فضيلة الإحسان على إشباع حاجات الآخرين حتي لو كانوا لا يستحقوها؛ وذلك لأنه لما كان لا يوجد توزيعاً مثاليا عادلا للاشياء الصالحة، فلزم ان توجد فضيلة الاحسان كفضيلة أساسية في الحياة الأخلاقية.

٤ - المفهوم الأرسطي للفضيلة :

ذهب أرسطو إلي أن الغاية الأخلاقية تتمثل في أن ايدايمونيا « Eudaimonia » التي ترجمت إلي الكلمة الإنجليزية Happiness والتي تعني السعادة ثم قرر أن « إيدايمونيا » تتوقف على ممارسة النفس لما يتفق مع الفضيلة

ولكي نضع الأمر وفق المصطلحات الأرسطيه نقول إن الايدايمونيا هي الغايه أو العلة الغائيه للحياة الأخلاقيه بينما تكون الفضيله هي الصوره او العله الصوريه للحياة الأخلاقيه

لقد حدد أرسطو الفضيلة بأنها عادة الاختيار أو الخاصيه التي تكمن في ملاحظة التوسط أو الإعتدال (طبقاً لظروف الفرد محل النظر) كما هي محدده بواسطة العقل او كما يحددها الفرد الفطن بصوره عمليه

الفضيله اذن عند ارسطو عادة للفعل في المحل الأول وصفه للشخصيه في المحل الثاني ومن ثم فالفضيلة ليست مجرد عاده. بل هي عاده الإختيار ولقد حدد أرسطو الإختيار بأنه الرغبه المتقدة في الأشياء التي في قوتنا بعد اعتبارها بواسطة العقل وطبقا لهذا فإن الإختيار هو بمعنى ما اختيار حر. لأنه يتعامل مع الأشياء التي في طاقتنا أو قدرتنا. وحينما يتكرر عمل يؤدي إلي مواجهة الألم. يصبح هو فضيلة الشجاعة إذا تكرر وأصبح عادة

قرر أرسطو أن الفضيلة وسط بين رذيلتين، فالشجاعة وسط بين الجبن والتهور، بيد أن هذا الوسط ليس وسطاً حسابياً، بل هو وسط اعتباري يتوقف على موقف الفرد وظروفه، فشجاعة الجندي ينبغي أن تكون أقرب إلي التهور منها إلي الجبن، بعكس رجل السياسة مثلا . وهذا الرأي الأرسطي يتوافق مع التأكيد الإغريقي على أفكار التناسب والسيمترية والانسجام، كما يتفق مع فكرة أفلاطون عن العدالة والعفة. ولقد كان أفلاطون سعيداً عندما أظهر أسلوب إشباع كل رغبة أوشهوة بما يتفق مع التوجيهات التي تقدمها الحكمة للحياة العادلة ككل. إلا أن أرسطو أراد بصفة خاصة تحديد حدود كل فضيلة بصورة أكثر دقة، وبذلك وبدلا من ربط الإعتدال بالطبيعة الإنسانية ككل حاول تعيين مكان الإعتدال لكل فضيلة قائلا أنه الوسط الذي يقوم بين رذيلتين متناقضتين.

ونحن معرّضون طبقاً لهذا التصور الأرسطي أن نعتبر الفضيلة خليطاً بين رذيلتين، لكن بيرنت هاتمان ينكر هذا، ويرى أن الشجاعة ليست تركيباً من الجبن والتهور لكنها تجمع بين التبصر الحريص وبين تحمل القلب العنيد القوى وكلاهما حالتان جيدتان وفاضلتان في العقل.

ويتم تحديد الوسط العدل عند أرسطو بطريقتين: الأول طريق العقل الذي يمكن توحيده بالمعرفة التي اعتبرها سقراط فضيلة أو توحيده بالفهم الفلسفي الذي تطور بالتدريب الطويل على دراسة المنطق. والثاني طريق أصحاب الحكمة العملية.

إن حصيلة تعاليم الفلاسفة الإغريقيين عن الفضيلة يمكن التعبير عنها بلغة حديثة بالقول بإن الخير يتضمن وجهة نظر معينة يقبلها رجال الأخلاق بصفة عامة وهي أن الإنسان الذي يفعل الخير تحت تأثير باعث أو تحت ضغط خارجي لا يمكن أن نطلق عليه أنه إنسان فاضل.

الفصل الثالث

فكرة الجـــوهر

القســم الأول: فكرة الجوهر في الفلسفات القديمة والوسطى.

القسم الثاني: فكرة الجوهر في الفلسفة الحديثة.

القسم الأول

فكرة الجوهر

في الفلسفات القديمة والوسطي

أولا : فكرة الجوهر في الفلسفة اليونانية.

ثانياً: فكرة الجوهر في العصر الوسيط.

أولا : فكرة الجوهر في الفلسفة اليونانية :

ذهب طاليس أول من بدأ الفلسفة إلي أن الماء «هو الجوهر الذي تتكون منه الأشياء[1]». أما انكسمندريس فلقد ارتأي بأن الماء لايصلح جوهراً للأشياء وإنما المادة الأولي عنده أو جوهر الأشياء عنده هو اللامتناهي.

وجاء بعد إنكسمندريس انكسيمانس وذهب إلي جوهر الأشياء هو شئ محسوس متجانس وهو الهواء. أو كما يقول الدكتور أبو ريان «قال ... بمبدأ محدود معين هو الهواء»[2]. ثم لا نجد للكلمة وجودا عند هرقليطس فيلسوف التغير إلا أن سياق مذهبه يجعلنا نعتقد بأن النار هي جوهر الأشياء.

أما الفيثاغوريون فلقد ذهبوا إلي أن الأعداد هي جواهر الأشياء وأن الموجودات أعداد وأنغام. ويأتي دور الفلاسفة الايليين، ونحن لا نجد عندهم لفظ الجوهر ويصعب أن نقرر ما إذا كانوا إعتبرنا شيئاً معينا هو جوهر هذا العالم. إلا أننا نجد الحقيقة الأولى عند كل من اكسانوفان وبارمنيدس وزيتون ومليسوس تتبلور في قولهم بأن الوجود موجود ولا

---

(١) النشار وآخرون: نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان- ص٢٢.

(٢) دكتور أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الأول- ص٥٤.

يمكن أن يكون غير موجود وأن الكثرة والحركة وهم باطل وهما ممتنعان وغير موجودين.

ثم ظهر على المسرح الفلسفي أربعة فلاسفة متعاصرين حاولوا معالجة المسألة الطبيعية. وهم يرون أن أصل أو جوهر الأشياء كثرة حقيقية وأنه لا تحول من مادة إلي أخرى وإنما كل شئ ما هو إلا تأليفات وتركيبات مختلفة من أصول متعددة ثابتة.

وأول هؤلاء الأربعة هو أنباذو قليس الذي اعتبر ماء طاليس وهواء انكسيمانس ونارهيراقليطس مع التراب عناصر أو جواهر الأشياء وأن هذه العناصر لا تكون ولا تفسد وإنما تجتمع وتفترق بقوتى المحبة والكراهية. وثانيهما هو لوقيبوس وثالثهما ديموقريطس وهذين الآخرين هما مؤسسا النظرية الذرية التي ترى بأن جوهر الأشياء هو الذرات التي تجتمع وتفترق فتكون الأشياء وتفسد، وأن العالم كله مكون من هذه الذرات ومن الخلاء وآخرهم انكساغوراس الذي ارتأي جوهر الأشياء في عدد لامتناه من الجواهر القديمة.

وهنا يجب أن نقف وقفة أكبر عند أحد ممثلي هؤلاء الأربعة وهو ديموقريطس لاقتراب تفكيره من التفكير الليبنتزي. فلقد اعتقد أرسطو بأن بارمنيدس كان قد قضى على العلم فأخر تقدمه قرنا من الزمان حينما قال باستحالة التغير منطقيا، ذلك أن علم الطبيعة إنما يقوم علي افتراض وجود التغير. وكان أرسطو يعتقد أن علم الطبيعة يقوم بوجه خاص علي افتراض وجود التغير الكيفي وهو الذي يطلق عليه اسم

الاستحالة. والذين مضوا بعد أرمنيدس في الأبحاث الطبيعية لم يجيبوا علي بارمنيدس ببيان فساد منطقه بل كان جوابهم هو أنهم حاولو تفسير التغير بواسطة اجتماع وافتراق الجواهر الفردة أو الذرات التي لم تكن في رأيهم قابلة للتغير ولا للفساد، ومعنى هذا أن الذريين ردوا التغير إلي الحركة المكانية. وهنا ينبغي أن نلاحظ الصلة بين مذهب بارمنيدس وبين مذهب الذريين، فبارمنيدس يرى أنه وراء الكثرة والتغير الظاهريين وحدة وسكونا حقيقيين. والذريون يقولون أيضا ووفقا للاتجاه البارمنيدي بأن وراء التغير والكثرة سكونا ووحدة، فالذرة عند ديموقريطس واتباعه عالم بارمنيدي مصغر وذلك لأنها لا تقبل القسمة فلا يحدث التغير في باطنها وإذن فهي باعتبار ذاتها ساكنة وواحدة. ولكنهم قالوا بأن هناك ما لا نهاية له من هذه العوالم الواحدة الساكنة المصغرة وأرادوا بذلك تفسير التغير الذي وقف منه بارمنيدس موقف المفكر العنيد فقالوا بأن التغير يمكن فهمه أي تعقله بافتراضنا أنه ناتج عن اجتماع الذرات وافتراقها. وبذلك يحتفظ موقف الذريين بجانب من مذهب بارمنيدس وهو أن وراء التغير والكثرة الظاهريتين سكونا ووحدة في باطن الذرات. ولكن التغير هنا ليس تغيرا كيفيا كذلك الذي ارتآه أرسطو وإنما هو تغير كمي يعتمد على الحركة المنبثقة عن اجتماع وافتراق الذرات.

ويري ديموقريطس بأن الإحساس ما هو إلا تصادم الذرات أو الجسيمات الصغيرة بالعين ثم تترجم إلي أحساس بالحجم مثلا أو الشكل أو المقدار ... الخ والذرات لا كيفيات لها وإنما يمكن تفسيرها من الجانب الكمي وحسب.

كما يري بأن الأشياء الطبيعية تتكون من جواهر غير منقسمة أو من الذرات من حيث الحجم والشكل والمقدار وغير ذلك من الصفات الميكانيكية أو الهندسية. ويفسر ديموقريطس تركب الأجسام من الذرات بأن افترض أن الذرات متحركة أول الأمر في الخلاء اللامحدود فتتصادم هذه الذرات بعضها بالبعض الآخر وينتج عن هذا التصادم أن تتشابك بعض هذه الذرات أثناء حركتها في الخلاء اللامحدود وتجتمع علي أنحاء مختلفة فتكون الأجسام، أما الفساد فيتم بافتراق هده الدرات بعضها عن البعض الآخر.

ولا يمكن أن نقف علي نحو اليقين علي فكرة الجوهر عند السوفسطائيين من أمثال بروتاغوراس وجورجياس اللهم إلا في قولهم بأن الإنسان مقياس كل شئ. ولكن من الصعب أن نستنتج من قولهم هذا بأن الإنسان جوهر الأشياء جميعا.

أما سقراط وما يسمى في تاريخ الفلسفة بصغار السقراطيين من أمثال اقليدس الميغاري وانستانس الأثيني وأرستبوس القورينائي. فلا نجد لفظ الجوهر عندهم واضحا فلننتقل إذن إلي أفلاطون الدي كان تلميذا أمينا لسقراط ونسأله رأيه وأفكاره عن تصور الجوهر لقد دهب أفلاطون في جدله الصاعد والنازل إلي أن هناك مبادئ أو مثل أو جواهر لانسان والعدالة والجمال والخير . الخ. فهذه جميعا مثل أو جواهر وإن كان أعلى مثال فيها وأسمى جوهر بينها هو مثال أو جوهر الخير الذي يشير عنده إلي الله. والجوهر عند أفلاطون دائم في الحاضر لا يجوز عاقل

ومنظم، عادل وخير، وكامل، بسيط وثابت وصادق. والإنسان في أفلاطون جوهر عاقل يحيا بنفس ناطقة. والعالم عنده مكون من نفس وجسم، نفسه سابقة علي جسمه صنعها اللّه من الجوهر الإلهي البسيط. والجوهر الطبيعي المنقسم، أما النفس فهي عند أفلاطون جوهر خالد لا يفني بفناء الأجساد وهي «بسيطة وواحدة معقولة وخالدة»[1].

ويأتي الدور علي الفليسوف اليوناني الكبير أرسطو الذي قلنا إنه أول من درس فكرة الجوهر دراسة فلسفية متعمقة. فالطبيعة عند أرسطو تدرس الجواهر الحقيقية. وهذه عند أرسطو هي كالهواء والماء والخشب والحجر ... الخ وينظر العلم الطبيعي بوجه خاص في حركات الجواهر الحقيقية وتغيراتها. فإذا كانت الرياضة تدرس الأعداد والأشكال وهي عند أرسطو ليس لها وجود قائم بنفسه وإنما هي في نظره وجود أوجه للأشياء المحسوسة يجردها العقل وينظر فيها كما لو كانت موجودة بذاتها، فالأشياء التي أمامنا حين نعدها مثلا فنحن نعتبرها أو ننظر إليها علي أنها وحدات قابلة للعد. ومعنى ذلك أننا حين نهتم بعدها نغض النظر عن سائر صفاتها أي عن كل ما يمكن أن يكون لها من صفات سوى أنها وحدات قابلة للعد وأيضا قد ننظر إلي هذه الأشياء نفسها باعتبارها حاصلة علي أشكال معينة أي باعتبارها مثلثة أو مربعة أو كروية ... إلخ فنحن هنا أيضا إنما ننظر إلي وجه أو ناحية من نواحي هذه الأشياء موضوعا لبحثنا ونغض النظر عن سائر صفاتها. ذلك

---

(١) دكتور أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الأول - ص١٩١.

هو معنى قول أرسطو بأن الصفات التي تدرسها الرياضيات ليست إلا وجوها للأشياء المحسوسة يحددها العقل وينظر فيها كما لو كانت موجودة بذاتها. إذن فبينما يفصل الرياضي الصورة عن المادة لأنه يوجه نظره إلي الصورة دون المادة نجد أن دراسة الطبيعي تتجه إلي الصورة والمادة معا.

وإذا كان علم الطبيعة ينظر في الموجود المتحقق بالفعل والذي ندركه بالحواس أي أن موضوع هذا العلم موضوع مركب من هيولي وصورة، فإن علم الرياضة يبحث في الصورة أو الشكل بغض النظر عن المادة أو الهيولي أي أنه ينظر إلي ذلك الموضوع باعتباره كما وحسب. وإذا أردنا مزيدا من التجريد كان لنا ما بعد الطبيعة الذي يغض النظر عن مادة الموجود من ناحية وعن كميته من ناحية أخرى لينظر فيه باعتباره موجودا وحسب أي ينظر بما هو موجود أو من حيث هو موجود.

ولقد قسم أرسطو الموجودات إلي المقولات المعروفة، ولو نظرنا في هذه المقولات لوجدنا أنها تنقسم إلي فئتين كبيرتين: أما الفئة الأولي فلا يوجد فيها سوى شئ واحد هو الجوهر . والفئة الثانية أعراض أو أفعال لهذا الجوهر، ومعني ذلك أن وجود غير الجوهر من المقولات هو وجود بالتبعية من حيث أنها توجد في الجوهر أو للجوهر أو من الجوهر نفسه. أما الجوهر فوجوده بنفسه. إذن وبهذا المعني يكون الجوهر أحق المقولات باسم الوجود.

والجوهر عند أرسطو يقال بمعان ثلاث: إذ أنه يطلق علي الهيولي أو

المادة باعتبارها الموضوع الأولى للصفات والأعراض، ويطلق ثانيا علي الصورة باعتبارها هي ما يقوّم الشئ ويجعل منه شيئا معينا. ويطلق ثالثا علي المركب من الهيولي والصورة من حيث أن الهيولي والصورة لا توجد أحداهما بنفسها أو مفارقة للاخرى بل أن الموجود الحقيقي عند أرسطو هو المركب منهما.

والجوهر أيضا يقال بمعنى أول وبمعني ثان: أما الجوهر الأول فهو ذلك المركب الذي أشرنا إليه عند أي سقراط وأفلاطون، والجوهر الثاني هو معني كمي أو بعبارة أخرى هو النوع والجنس مثل الإنسان والحيوان، وهنا ينكر أرسطو أن يكون للجواهر الثواني أي المعاني وجود مفارق كما ذهب إلي ذلك أفلاطون في نظريته للمثل.

إن موضوع ما بعد الطبيعة عند أرسطو هو الجوهر. والجوهر كما رأينا يقال علي المادة وعلي الصورة وعلي المركب منهما. أما المادة فليست معينة بذاتها ولا تصلح إذن إن تكون موضوعا لعلم من العلوم، والصورة تختلف وتختلف باختلافها العلوم التي تنظر فيها: فعلم العدد ينظر في معني الوحدة أو صورة الوحدة، وعلم الهندسة ينظر في صورة الأشياء بمعني أشكالها، والأخلاق تنظر في صورة الفضيلة والعدالة ... الخ أما المركب من المادة والصورة فهو جوهر متغير يختص بدراسته ودراسة تغيراته علم الطبيعة فما هو الجوهر الذي يدرسه علم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولي؟ يقول أن أرسطو أن الجوهر الذي يدرس في علم الطبيعة هو جوهر مفارق «أي ليس في مادة» وهو دائم غير زائل وثابت غير متحرك.

ولا شك أن أرسطو كان يتعين عليه أن يثبت وجود جوهر دائم غير متحرك لأنه لو لم يفعل ذلك لما كان للفلسفة الأولي موضوعا خاصا بها. والبرهان الذي نجده في المقالة الثانية عشر من ما بعد الطبيعة يتصل اتصالا وثيقا بكلام أرسطو في الطبيعيات؛ إذ أننا نجد برهانه يسير على النحو التالي:

يقول أرسطو أن الموجود لما كان جوهرا أو عرضا، والأعراض لا قيام لها بذاتها والجواهر هي التي تقوم بذاتها، فالجواهر بهذا المعني هي أوائل الموجودات ومعني ذلك أن الجواهر لو كانت فاسدة كلها لفسدت معها سائر الموجودات وبذلك ينتهي العالم كله إلي لا شئ، ولكن أرسطو برهن أو أعتقد أنه برهن في السماع الطبيعي علي أن العالم قديم وأنه أيضا أبدى لا يزول وإذن فالجواهر التي هي أوائل الموجودات قديمة ولا يمكن أن تزول.

وهناك برهان آخر يتصل بمسألتى الحركة والزمان. ذلك أن أرسطو قد برهن أو أعتقد أنه برهن علي أزلية الحركة وأبديتها. والحركة عرض للجوهر إذن فالجواهر أزلية أبدية.

ولكن هناك نوعا آخر من البراهين لا يستند فيها أرسطو استنادا جوهريا إلي آرائه في الطبيعيات وإنما هي براهين وأدلة يبدو أنها أدخلت في موضوع ما بعد الطبيعة. ويمكن أن نلخص الدليل الأساسي لهذه البراهين علي النحو الآتي:

أولا يقول أرسطو إن كل متحرك فهو لابد متحرك بشئ آخر. ونحن إذ ظهر لنا أحيانا أن شيئا يحرك نفسه كما نقول مثلا علي الحيوان فيجب أن نميز في هذا الشئ بين مبدأ محرك وشئ آخر يتحرك، أي يجب أن نميز دائما بين المحرك والمتحرك. ويقول أرسطو ثانيا إننا لا يمكن أن نتسلسل مع العلل إلي غير نهاية أي أن المتحرك وأن كان يتحرك بشئ آخر فهذا الشئ الآخر قد يكون متحركا بشئ ثان وهكذا إلا أننا يجب أن نقف في نهاية الأمر عند محرك أول لا يتحرك بشئ آخر. ومعني هذه القضية عند أرسطو هو أنه يقرر وجود محرك أول لأن القول بامتناع تسلسل العلل إلي غير نهاية معناه أن هناك جوهراً أول أو علة أولي أو محركا أولا.

فلننظر الآن في هذه العلة الأولى أو المحرك الأول هل هو أيضا متحرك أو غير متحرك؟ لو كان متحركا لكان بحكم القضية الأولي متحركا بشئ غيره ولو كان متحركا بشئ غيره لم يكن علّة أولي، إذن فلابد أن يكون المحرك الأول ثابتا غير متحرك. وينتهي أرسطو من ذلك إلي أن جوهر ما بعد الطبيعة موجود وأنه دائم غير زائل وثابت غير متحرك.

وبعد ذلك يعرض أرسطو أهم القضايا التي يقولها علي الجوهر الأول أو المحرك الأول أو العلة الأولي وكلها ألفاظ مترادفة في أرسطو وهي:

١- المحرك الأول ليس جسميا. لأن الجسم يتناهي، والتناهي نقص لا يتفق مع كمال الله وتمامه.

٢- المحرك الأول يحرك العالم باعتباره علة غائية. لأنه الغاية التي يتجه إليها الوجود والعالم.

٣- المحرك الأول معقول ومعشوق. لأنه مجرد كامل وعلة غائية.

أما الفلسفة الرواقية فهي فلسفة مادية بحتة لا تتفق مع الاتجاه الروحي الذي نجده عند ليبنتز. ومع ذلك ففي ميدان الأخلاق نجد أفكارا تقربنا من الأفكار الأخلاقية عند ليبنتز مثل الغائية والحرية والتفاؤل وغيرها. ويقول الدكتور عثمان أمين « ... ليبنتز الذي يذكره الروائيين في أكثر من موضع من كتابه (تيوديسية) ... يكاد يوافقهم في آراء فلسفية كثيرة: كالتفاؤل والغائية والحرية والمجهود وما إليها »[(١)]

وإذن فقد كانت هناك بعض الوشائج بين التفكير الرواقي خصوصا في ميدان الأخلاق وبين ليبنتز. ولكن الخلافات الرئيسية والكثيرة التي تتصل بالنسق الفلسفي ذاته عند كل من ليبنتز والرواقيين يجعلنا نغض النظر عن هذه الفلسفة بادئ ذي بدء.

ننتقل الآن إلي مفكر آخر تربطه بليبنتز بعض الوشائج والروابط الفكرية ألا وهو أبيقور الذي يذكر ليبنتز أنه اتجه إليه بعد تحرره من سلطة أرسطو والمدرسيين. والواقع أن أبيقور إنما أقام «آراءه في معظم نواحيها على أسس من آراء ديموقريطس في محاولته أن يهتدي بما أورده أرسطو من أوجه النقد»[(٢)].أي أنه حاول التوفيق بين آراء أرسطو وآراء ديموقريطس، فمذهب ديموقريطس الطبيعي يتلخص في القول بإن الأشياء الطبيعية

(١) عثمان أمين: الفلسفة الرواقية - ص ١٣.
(٢) رسل:تاريخ الفلسفة الغربية - ترجمة زكي نجيب محمود - الفصل التاسع - ص١١٦.

تتكون من جواهر غير منقسمة أو ذرات تختلف شكلا وحجما ومقدارا ولكنها لا تختلف كيفا. وتتحرك هذه الذرات في خلاء لا محدود فتتصادم وتتشابك ويتكون من ذلك ما نراه من أجسام في الطبيعة. أي أن الذرات أثناء سقوطها في الخلاء اللا محدود تجتمع علي أنحاء مختلفة فتكون الأجسام. وأبيقور يأخذ بهذه الأفكار فعنده أن الذرات تتمايز «من ثلاث نواحي وهي: الحجم والشكل والمقدار ... ووراء هذه الصفات الثلاث لا توجد كيفيات أخرى كاللون والطعم والصوت والبرودة والحرارة ... الخ[1] كما أنه يأخذ بفكرة الخلاء وبتركيب الأجسام عن اجتماع الذرات وفسادها بافتراق هذه الذرات. ولكن أبيقور يضيف علي هذه الأفكار فكرة جديدة علي مذهب ديموقريطس هي فكرة «الثقل» إذ أن أبيقور يتساءل وما علة سقوط الذرات؟ أي ماهو السبب الذي يجعلها متحركة فيخرج بها عن حالة الكون؟ ويجيب أبيقور علي ذلك بقوله بأنه لابد من إضافة صفة الثقل إلي الذرات وهذه الصفة هي التي تفسر سقوطها وفكرة الثقل هذه انما أخذها أبيقور عن أرسطو. ولكننا نسأل هل لهذه الفكرة مكان في مذهب أبيقور؟ أو بعبارة أدق هل يمكن التوفيق بين هذه الفكرة ومذهب ديموقريطس الذي اصطنعه ابيقور؟ وهل يحتاج مذهب ديموقريطس حقا إلي هذه الفكرة؟ للاجابة علي هذه الأسئلة يجب أن نبحث أولا في معني الثقل ... فالثقل معناه سقوط الأجسام في اتجاه معين.

---

(1) Baliey, C, The Creek-atomists and Epicures. PP. 284 - 290

وهذا الاتجاه عند أرسطو هو نحو نقطة معينة في العالم هي مركز هذا العالم الذي يطابق مركز الأرض. وعلي ذلك فالأجسام التي يقال عنها إنها ثقيلة هي الأجسام التي تتجه إلي مركز العالم، والأجسام التي يقال عليها إنها خفيفة هي الأجسام التي تبتعد عن مركز العالم، فالحجر مثلا وكل مادة ترابية هي أجسام ثقيلة لأنها إذا تركت لذاتها سقطت نحو مركز الأرض أو مركز العالم والنار خفيفة لأنها تتجه إلي الصعود إلي أعلى فهي تعتبر مادة خفيفة بالنسبة إلي الحجر علي الأقل.

ولكن ماذا يكون معني الثقل في تصور ديموقريطس؟ إن ديموقريطس يتصور خلاء لا حد له، وفي الخلاء اللا محدود لا نستطيع أن نعين نقطه معينة ونقول إنها هي المركز يجب أن يكون بالإشارة إلي محيط معين وعالم أرسطو عالم محدود تحده تلك النجوم الثوابت فيمكن القول بمركز لهذا العالم، أما عالم ديموقريطس فليس محدودا وإذن فليس له مركز، وإذا كان عالم ديموقريطس لا مركز له، فلا محل فيه للقول بالسقوط أو الثقل لأن السقوط كما قلنا الآن هو اتجاه نحو نقطة معينة. لذلك افترض ديموقريطس أن الذرات متحركة في اتجاهات مختلفة كيفما اتفق. وهذا التصور للحركة المتعددة الاتجاهات متفق تماما مع تصور الفضاء اللامحدود فعندما أدخل أبيقور صفة الثقل إلي الذرات تغافل عن جوهر فكر ديموقريطس الذي يبدو أن فكرة الثقل هذه لا توافق مذهبه.

ويضطر أبيقور من ناحية أخرى لتفسير تكوين الأشياء الطبيعية من الجواهر الفردة - يضطر - إلي إدخال فكرة جديدة بعد ادخاله فكرة الثقل

وهي فكرة الانحراف. إذ أننا لو تصورنا سقوط الذرات علي النحو الذي نتصور به سقوط الأجسام المرئية، لما استطعنا أن نفسر التقاء الذرات وتكون الأجسام لأن الأشياء التي نراها ساقطة يبدو أنها في هذا السقوط متوازية ، وإذا تصورنا السقوط علي أنه اتجاه نحو نقطة واحدة أو مركز واحد فعلي هذا التصور أيضا لا تلتقي الذرات إلا عند المركز أو قريبا جدا منه. ولكن أبيقور ومن قبله ديموقريطس يريد أن يفسر تكون الاجسام والاجسام التي لا تتكون إلا إذا تقابلت الذرات، فكيف نفسر إلتقاء الذرات؟ هنا يقول أبيقور بفكرة الانحراف، أي أن الذرات في سقوطها لا تسلك دائما في خطوط مستقيمة بل أنها تنحرف أحيانا عن هذه الخطوط المستقيمة. وهذا الانحراف هو الذي ينشأ عنه اصطدام الذرات بعضها ببعض وبذلك تتركب الأشياء.

ونحن لو دققنا النظر في هذه الفكرة الجديدة لوجدنا أن أبيقور لم يكن بحاجة إليها لو لم يقل بفكرة الثقل، لأن الثقل هو الذي يتسبب عنه السقوط إلي نقطة واحدة مشتركة، ولأن السقوط نحو نقطة واحدة مشتركة لا يفسر التقاء الذرات. فقد كان أبيقور مضطرا إلي القول بالانحراف ولكننا لو رجعنا إلي تصور ديموقريطس لما كنا بحاجة إلي فكرة الثقل ولا فكرة الإنحراف لأن ديموقريطس يقول بتحرك الذرات في جميع الاتجاهات لانحو نقطة واحدة متحركة، ولأن الحركة في اتجاهات متنوعة متضادة ومتقاطعة ينشأ عنه اجتماع الذرات وتكون الأجسام.وقد استخدم أبيقور

فكرة الانحراف هذه في مذهبه الأخلاقي كثيرا وأفاد منها كل الأفادة فهو يقول «إننا نحس في أنفسنا الإرادة الحرة، والإرادة هي الإنحراف في الإنسان. فاذا كان الإنحراف متحققا فينا فهو متحقق في الجواهر، إذ لا يمكن أن نعتبر الإنسان استثناء في الطبيعة ولا يمكن أن تخرج الحرية من اللاحرية [1].

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية - فقرة - ص٢١٧ - ٢١٨.

ثانيا : فكرة الجوهر في العصر الوسيط :

وبعد ذلك يأتي العصر الوسيط في تاريخ الفلسفة، ذلك العصر الذي أزدهرت فيه المواقف المدرسية الأرسطية من جهة،وازداد فيه شراح الفلسفة من جهة ثانية وامتزجت فيه الفلسفة بالدين من جهة ثالثة. وبغض النظر عن الإتجاهين الأولين الذين ينعدم فيهما أصالة الفكر، فإن الفلسفات التي امتزجت بالدين يمكن أن نحصرها في ثلاثة اتجاهات فلسفية الأول اتجاه فلسفي يهودي يمثله فيلون الإسكندري الذي أعتنى بالتأويل الرمزي وحسب ولم يبحث في مسائل ميتافيزيقية أصيلة مثل مسألة الجوهر المطروحة أمامنا . والثاني اتجاه فلسفي مسيحي يمثله القديس أوغسطين وتاتيان وكليمان الإسكندري وأوريجين وأفلوطين وغيرهم. وهؤلاء أفاضوا في قصة الخلق والميعاد وبتطهير النفس لكي تصل إلي الله، وغير هذه من أبحاث تتسم جميعها بالخوض في مسائل دينية أولا وقبل كل شئ. كذلك لا نجد في هذا الاتجاه أية دراسة متعمقة لفكرة الجوهر؛ اللهم إلا فكرة الأقانيم الثلاثة التي هي جواهر عند أفلوطين.

أما الاتجاه الثالث فهو الاتجاه الفلسفي الإسلامي الذي يمثله كثير من المعتزلة والأشاعرة وفلاسفة الاسلام. ولقد تكلم المسلمون عن الجوهر الفرد، وأقاموا الأدلة علي وجوده وإثباته، وذهب الكثيرون منهم إلي القول بإن كل شئ مخلوق فهو مركب من جواهر فردة ليست بذات حجم أو مقدار وينتج عن تجمعها تكون الأجسام الطبيعية.

ويقرر الدكتور النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام أن أبا الهذيل العلاف هو واضع «أول نظرية ذرية أو نظرية في الجوهر الفرد عند المسلمين»[١].

لقد أخذت طوائف كثيرة من متكلمي الإسلام بمذهب الجوهر الفرد ولكنهم مزجوا هذا المذهب بتيارات روحية منبثقة من الدين الإسلامي الحنيف. فأبو الهذيل العلاف مثلا «كان يعتبر القول بالجزء الذي لا يتجزأ فرعا للقدرة الإلهية، فاذا كان الله قادراً علي كل شئ فهو يقدر علي تفريق الجسم حتي ينتهي إلي مقدار لا تأليف فيه ولا إجتماع قط، أعني حتي ينتهي إلي جزء لا يتجزأ»[٢]. كذلك نجد الأشعري يحاول أن يبحث عن أصل ذلك المذهب في القرآن الكريم فالقول بإن للجسم نهاية وأن الجزء لا ينقسم يمكن رده إلي قوله تعالى «وكل شئ أحصيناه في إمام مبين».

والحق أن مسألة الجوهر الفرد علي هذا النحو كان لها شأن كبير في علم الكلام؛ بل كانت «أساسا لإثبات بعض العقائد الإيمانية الكبرى مثل حدوث العالم المفصي إلي إثبات وجود الصانع كما كانت أساسا لوجهة نظر في الكون تنبني على القول بالخلق المستمرة»[٣].

ويذكر ابن حزم أن لأصحاب مذهب الجوهر خمس أدلة علي وجوده وهي:

---

(١) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - الجزء الأول - ص٥٦٠.
(٢) بينيس مذهب الذرة عند المسلمين. ترجمة أبو ريدة - ص هـ.
(٣) نفس المرجع : ص و.

١- لو لم يوجد الجوهر الفرد لكان الماشي الذي يقطع مسافة متناهية يقطع مالا نهاية له. لأن هذه المسافة تقبل القسمة إلي غير نهاية. وقد استطاع النظام - وهو من أكبر معارضي هذا المذهب - أن يتخلص من هذه الصعوبة بأن قال بالطفرة.

٢- لابد أن يلي الجرم من الجرم الذي يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه. ويقوم هذا الدليل علي ما يزعمه البعض من استحالة القول بأن أجزاء لا نهاية لا نقسامها من الجسم يمكن أن تماسي جزء آخر

٣- ويتفرع هذا الدليل من القاعدة الكبرى للعلم الكلامي الإسلامي وهي القول بقدرة الله علي كل شئ وهو هكذا ، الله هو ألف أجزاء الجسم فهل يقدر علي تفريق أجزائه حتي لا يكون فيها شئ من التأليف ولا تتحمل تلك الأشياء التجزئة أم لا يقدر ؟ إن قيل: لا يقدر كان في ذلك تعجيز لله. وإن قيل. نعم يقدر ففيه إقرار بالجزء الذي لا يتجزأ

٤- لو كان لا نهاية لجسم في التجزؤ لكان في الخردلة من الأجزاء التي لا نهاية لها مثل ما في الجبل. وتخلص النظام من هذا المأزق بقوله إن أجزاء الجبل تكون في أثناء التجزئه أبدا أكبر من أجزاء الخردلة

٥- علم الله يحيط بكل شئ وهذا يحتم أن يعلم عدد أجراء الجسم فالأجزاء متناهية.(١)

وإذن فلقد قال المعتزلة والاشاعرة بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ وأقاموا

---

(١) نفس المرجع. القسم الأول ص١١ - ١٥

الأدلة عليه.ومزجوا ذلك المذهب بتيار ديني إسلامي مستندين إلي القرآن والسنة. ولكن هل أخذوا المذهب من اليونان وصبغوه بصبغة دينيه؟ هنا يقرر برتيزل أن المسلمين لم يأخذوا المذهب من اليونان ويؤكد «بأن القول بالجزء كان موجودا أمام المتكلمين من أول الأمر[1]كما يؤكد بأن «الشبه بين مذهب الجوهر الفرد عند المسلمين وبين نظيره عند اليونانيين ينبني في الحقيقة ... علي مجرد التشابه بين المذهبين من حيث الإسم»[2].

أما خلاصة فكر هؤلاء في القول بالجوهر الفرد فيمكن وضعه علي النحو التالي:

كل شئ مخلوق فهو مركب من جواهر فردة سواء أكان جسما أم عرضا أم فعلا أم مكانا أم زمانا، فالمخلوقات جميعها «تنقسم إلي جواهر أفراد وسواء أكانت أجساما أم أعراضا أم مكانا أم زمانا[3]، ولا يرجع تركيب هذه أو تلك إلي أن الجواهر الأفراد أحجاما ومقادير وانما هي تنتج من تجمع أو تأليف أو تركيب تلك الجواهر. فامتداد الجسم مثلا «لا يرجع إلي أن الجواهر الأفراد حجما بل هو يرجع إلي مجرد التأليف منها»[4].

الجوهر الفرد إذن ليس له حجم أو مقدار ولكن يمكن عندهم أن يرى ويدرك بقدرة الله . ولكن لا يجوز عليه العلم والقدرة والحياة.

---

(١) نفس المرجع: القسم الثالث ص١٢٤.
(٢) نفس المرجع: القسم الثالث ص٩١.
(٣) نفس المرجع: القسم الأول ص٢.
(٤) نفس المرجع: المقدمة ص٥.

وكل جسم أو عرض أو زمان أو مكان إنما يكون من عدد من الجواهر فمثلا يذهب «العلاف إلي أنها سته أجزاء، ومعمر إلي أنها ثمانية اجزاء، وهشام القوطي إلي أنها ستة وثلاثون جزءا لا يتجزأ أما ضرار وحفص الفرد والحسين النجار فذهبوا إلي أنها عشرة أجزاء»(١)

أما أبو بكر الرزاي وهو فيلسوف إسلامي فلقد قرر بأن الأجسام تتألف من أجزاء لا تتجزأ ومن الخلاء، والقول بالخلاء هنا «لم يكن موجودا - كما يقرر برتيزل - في مقالات الإسلامين للأشعري» وللأجزاء التي لا تتجزأ حجم علي عكس الاتجاه الأول، كما أنها أزلية كما يقرر أبيقور وغيره من فلاسفة اليونان الأمر الذي ينكره الأولون. ومع أن للجزء الذي لا يتجزأ حجما إلا أنه لا ينقسم عند الرازى. والزمان والمكان عنده لا يتألفان من أجزاء وكلاهما لا يتناهي.

هذه هي خلاصة تفكير المسلمين وهي كما رأينا تنقسم إلي أقسام ثلاثة: قسم لا يؤمن بمذهب الجوهر الفرد وهو القسم الثائي والأفلاطوني وقسمان يؤيدانه: الأول هو رأي معظم المعتزلة والأشاعرة والمتكلمين والثاني رأي أبو بكر الرازي.

وفي عصر النهضة تطالعنا كتب مؤرخي الفلسفة بأن ليبنتز استعار اصطلاح «الموناد» من جيور دانو برونو(٢)أحد مفكري عصر النهضة. وقد

---

(١) نفس المرجع: القسم الأول ص ٥-٦.

(٢) جيوردانو برونو: فيلسوف إيطالي ولد عام ١٥٤٨ وأحرق في روما عام ١٦٠٠ لبعض الاعتبارات الدينية.

ذهب المفكرون والفلاسفة إلي أن برونو استخدم مصطلح الموناد بنفس المعني الذي استخدمه ليبنتز فيما بعد. ولكن هل اطلع ليبنتز علي برونو؟ سوف نحقق هذا فيما بعد

القسم الثاني

فكرة الجوهر

في الفلسفة الحديثة

١- فكرة الجوهر في فلسفة ديكارت.

٢- فكرة الجوهر في فلسفة اسبينوزا.

٣- فكرة الجوهر في فلسفة لوك.

١ - فكرة الجوهر في فلسفة ديكارت :

أجمع مؤرخو الفلسفة علي أن الفلسفة الحديثة قد ابتدأت بالفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠)، وفي هذا يقول راسل «إنني أعتقد بحق بأن ديكارت هو منشئ الفلسفة الحديثة وموجدها»[١]. ويذهب روجرز إلي أنه «يجب أن نبحث في ديكارت عن بداية الفلسفة الحديثة»[٢].

لقد كان القرن السادس عشر هو القرن الذي ظهرت فيه نزعات وتيارات جارفة تحاول التجديد والابتكار وتهاجم كل الآثار المدرسية المنحدرة إليه من اليونان، مبينة عمقها وجدبها وكان لابد من أن تلقى كل هذه التيارات في رجل واحد يصيغها بمنطقه ويؤلفها بعبقريته، وكان هذا الرجل هو رينيه ديكارت «لقد جاءت حياة ديكارت بعد عدة تيارات فكرية عنيفة قامت في أوربا منذ ابتداء القرن السادس عشر عصر النهضة والإحياء والإصلاح فهو عصر التجديد، ولن يصبح الجديد حديثا إلا علي يد رجال من أمثال ديكارت»[٣]

ولا تقتصر أهمية ديكارت علي النواحي الفلسفية وحسب، بل تعدتها

---

(1) Russell; B: Ahistory of western philosophy ch IX p. 180.
(2) Rogers: Astudents hislory of philosophy P. 230.
(٣) نجيب بلدي: ديكارت - ص١٤.

إلي النواحي العملية أيضا؛ فيذهب العالم الإنجليزي هكسلي إلي القول «بإن المفكر الوحيد الذي يرى أنه فاق كل ماعداه في تمثيل أصول الفلسفة الحديثة وجذرو العلم هو رينيه ديكارت، فمن ينعم النظر في نتيجة من النتائج التي طبعت الفكر الحديث بطابعها سواء في الفلسفة أو في العلم يتبين أن معنى هذا الفكر - إن لم نقل صورته - كان حاضرا في ذهن ذلك الفرنسي الكبير»(١)

وعلي ذلك فعند ديكارت اجتمعت أفكار جديدة ونسق فلسفي حديث، ومنهج مبتكر، فكانت لنا في النهاية فلسفية دقيقة لا تقبل أية فكرة تقليدية إلا بعد تمحيصها، ولا تضع في اعتبارها أية خطرة إلا بعد التدقيق فيها، فكانت بحق ثورة علي القديم ومقاومة لكل تقليد، ومبتكرة كل الإبتكار.

والتفكير الديكارتي بقدر ما هو جديد فهو مفيد ومتعدد الجوانب. ولن نعرض له هنا في نواحيه المختلفة، فما يعنينا هنا ما هو إلا فكرة الجوهر في فلسفته. والآن لننظر أيضا في هذه الفكرة عن كثب لنرى ما إذا كان ديكارت مجددا في هذه الفكرة أيضا ومبتكرا كما هو الشأن في بقية فلسفته، أم أنه كان مقلدا رغم مناداته بعدم التسليم بأية أفكار تقليدية منحدرة إليه من فلاسفة اليونان وعلي رأسهم أرسطو.

لقد ذكر ديكارت في كتابه «مبادئ الفلسفة» العناصر التي تتكون منها طبقات المعرفة فقسمها إلي قسمين:

---

(١) عثمان أمين: شخصيات ومذاهب فلسفية - ص٨٧.

الأول: يحتوى على المعاني العامة notions géinerales التي ليس لها وجود مستقل في الخارج، ولكنها تكون شاملة لكل الموجودات الجزئية، ومن بين معاني هذا القسم «الجوهر والمدة والترتيب والعدد وربما أيضا بعض المعاني الأخرى»(١).

والثاني: يتكون من الحقائق التي ليس لها وجود خارج عن أذهاننا فهي على ذلك معان مشتركة notions comunes أو بديهات ومثالها قولنا «إن من يفكر لا يمكن أن يخلو من الوجود حين يفكر»(٢).

وإذن فديكارت يضع الجوهر هنا في القسم الأول من طبقات المعرفة، ذلك القسم الذي قلنا أنه يحتوى على المعاني العامة التي ليس لها وجود حسي ملموس في الخارج وإن تكن شاملة لكل الوجودات الجزئية. ويهمنا الآن أن نعرف معنى كلمة الجوهر عند ديكارت أو تعريف الجوهر عنده.

والواقع أن هناك تعريفين للجوهر في فلسفة ديكارت الأول منهما يشير إلي الخالق أو الله، والثاني منهما تعريف منطقي يجعل من الجوهر موضوعا لمحمول.

أما التعريف الأول فإننا نجده في الجزء الأول من كتاب مبادئ الفلسفة حيث يقول ديكارت «إننا حين نتصور الجوهر إنما نتصوره موجودا غير مفتقر إلا إلي ذاته في وجوده، وقد يكون في تفسير قولنا غير مفتقر إلا

---

(١) ديكارت: مبادئ الفلسفة - الجزء الأول - فقرة ٤٨.

(٢) ديكارت: مبادئ الفلسفة - الجزء الأول - فقرة ٤٩.

إلي ذاته، بعض الغموض، لأن الأصح أن يقال إنه لا أحد سوى الله يكون هذا شأنه، وما من شئ مخلوق يستطيع أن يوجد لحظة إلا وقدرة الله تسنده وتحفظه»[1].

وإذا دققنا النظر لحظة في هذا التعريف لوجدناه يشير إلي الكائن الكامل اللامتناهي لأنه لا يلائم في الواقع غير الله، إذ الله وحده هو الذي يوجد في ذاته وبذاته وغير مفتقر إلي غيره.

أما التعريف الثاني لكلمة الجوهر فنجده في التعقيب الهندسي الذي يلحق الردود علي الاعتراضات الثانية التي وجهت إلي التأملات وهو «يسمى جوهرا كل شئ يقيم فيه مباشرة كأنه في الموضوع ويوجد به شئ ما ندركه، أي أية خاصة أو صفة عندنا عنها فكرة حقيقية»[2]

وفي هذا التعريف يكون الجوهر هو الموضوع الذي يحمل عليه محمول أو بمعني آخر نجد فيه المعني المنطقي لكلمة الجوهر. وذلك المعني الثاني يمكن نسبته علي ما يقول ديكارت «إلي النفس وإلي الجسم بمعني واحد»[3]وهو يسمي كلا منهما بالجوهر المخلوق، فيقول «والفكرة التي تكون لدينا عن الجوهر المخلوق تنطبق علي الجواهر اللامادية انطباقها علي الجواهر المادية أو الجسمانية، لأنه لا يلزمنا لكي نفهم أنها جواهر إلا أن ندرك أنها يمكن أن توجد دون اعتماد علي أي شئ مخلوق»[4]

---

(١) ديكارت: مبادئ الفلسفة - الجزء الأول - فقرة٥١.
(٢) التأملات: الاعتراضات والردود عليها - تعريف٥.
(٣) ديكارت: مبادئ الفلسفة - الجزء الأول - فقرة ٥٢.
(٤) ديكارت نفس المرجع - نفس الموضع.

ومن ثمة فإن التعريف الثاني وهو التعريف المنطقي ينطبق علي جوهرين هما الفكر والامتداد والنفس والبدن، يقول ديكارت «وفي استطاعتنا إذن أن نحصل علي معنيين أو فكرتين واضحتين ومتميزتين إحداهما فكرة جوهر مخلوق يفكر والأخرى فكرة جوهر مخلوق ممتد»(١).

وتتمايز الجواهر بعضها عن البعض بواسطة صفاتها. وفي كل جوهر عدد لا متناهي من الصفات، ومع ذلك فيجب أن نلاحظ أنه يوجد في كل جوهر صفة مكونة لماهيته مقومة لطبيعته ولا يمكن أن تنفك عنه إلا في أذهاننا. فيجب أن يكون لكل جوهر «صفة أولي، وصفة النفس هي الفكر، كما أن الامتداد هو صفة الجسم»(٢).

هذا ويمكن أن يتخذ الجوهر صورا مختلفة كأن يصبح فهما وإرادة في الجوهر النفسي وكأن يصبح شكلا وحركة في الجوهر المادي، وهذا ما يسميه ديكارت بالأحوال.

إذن فالتعريف الأول يشير إلي جوهر واحد هو الله، والتعريف الثاني يشير إلي جوهرين هما النفس الإنسانية والبدن، فيصبح لدينا في نهاية الأمر ثلاثة جواهر هم الجوهر الإلهي والجوهر الروحي، والجوهر المادي. وبينما نجد العلاقة بين الماهية والوجود في الجوهر الإلهي تقام علي فكرة اللاتناهي إذ ماهيته لا متناهية وضرورية وغير ممكنه وهي عين وجوده، ونجد العلاقة بين الماهيه والوجود في الجوهر الروحي علاقة مباشرة بمعني

---

(١) نفس المرجع - فقرة ٥٤.
(٢) نفس المرجع - فقرة ٥٣.

أن النفس تعرف ذاتها في أنها تفكر وفي نفس الوقت الذي تعرف فيه النفس ذاتها كشئ يفكر لا يمكن أن تدرك ذاتها إلا كشئ يوجد، وعلي هذا يكون الفعل الذي تعرف به النفس ماهيتها، والفعل الذي تدرك وجودها فعلا واحدا، فإننا نجد هذه العلاقة بين الماهية والوجود في الجوهر المادي تقوم علي شئ آخر: إذ أننا حينما نلغي من المادة خواصا معينة كالطعم واللون والرائحة نصل في النهاية إلي شئ لا يمكن الغاؤه بحال وهو ماهية تلك المادة أي الأمتداد. ففي مثال الشمعة الشهير لا يبقى من الشمعة في النهاية بعد احتراقها «إلا شئ ممتد لين متحرك»[1]. والآن فلنتناول كلا من هذه الجواهر بشئ من التفصيل.

أولا - الجوهر الآلهي:

اللّه عند ديكارت جوهر لا متناهي أزلي لا يتغير يتصف بالقدرة والإحاطة بكل شئ يقول ديكارت «أقصد بلفظ اللّه جوهرا لا متناهيا، أزليا منزها عن التغير، قائما بذاته محيطا بكل شئ، قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة[2]

ومن هذا نري أن اللّه هو الجوهر الوحيد الخليق باسم الجوهر والجدير بهذه التسمية لأنه يتقوم بذاته وفي ذاته ولا يفتقر إلي غيره اطلاقا، في حين أن النفس الإنسانية والبدن لا يعتبران كجوهرين إلا من حيث عدم

---

(١) ديكارت: التأملات - ترجمة عثمان أمين - التأمل الثالث - فقرة ٢- ص١١
(٢) ديكارت: التأملات - ترجمة عثمان أمين - التأمل الثالث - فقرة١٣- ص٧٨.

افتقارهما إلي شئ مخلوق مع أنهما يستندان ويعتمدان في الوقت نفسه علي الجوهر الإلهي.

ولقد استعرض ديكارت كل الأفكار والمعاني التي لها وجود في نفسه، وميز فيها بين تلك التي تحتوي علي حقيقة ووجود وكمال أكثر من غيرها، وذهب نتيجة لاستعراضه هذا إلي أن تلك الأفكار توجد بصورة لا متناهية في الجوهر الإلهي مادام هو أي ديكارت جوهر متناه. يقول ديكارت «... لأنه وإن كانت فكرة الجوهر موجودة في نفسي من حيث أني جوهر، إلا أن فكرة جوهر لا متناه ما كانت لتوجد لدي أنا الموجود المتناهي إذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لا متناه حقا[1].

هذا وقد يشير التعريف الأول لكلمة جوهر عند ديكارت إلي مذهب وحدة الوجود الذي نادى به وبقوة فيما بعد اسبينوزا، وكان أساس فلسفته ودعامتها الأولي، إذ لو تعمقنا في ذلك التعريف الأول لأدركنا أن الله هو الموجود علي الحقيقة، ويفتقر سائر ماعداه عليه، بمعني آخر لأدركنا أن ذلك التعريف يتضمن في صميمه مادة مذهب وحدة الوجود.

الله إذن هو الجوهر الحقيقي، وخالق الجوهرين الآخرين وهو لا يكتفي بخلقهما وحسب وإنما يحفظهما باستمرار في الوجود أيضا. يقول رايت «الله هو خالق الجوهرين الآخرين بالمعني المزدوج، ذلك أنه يأتي بهما إلي

---

(١) ديكارت: التأملات - ترجمة عثمان أمين - التأمل الثالث - فقرة ٢٠ - ص ١١٠.

الوجود من ناحية ويساعدهما على أن يستمرا في الوجود من ناحية أخرى »(١)فإله ديكارت إذن «ليس خالقا للعالم المادي وحسب، بل هو أيضا الموجد لكل حقائق العالم العقلي »(٢). وهذا ما يتفق تماما مع نظرية الخلق المستمر الديكارتية التي تذهب إلي أن وجودنا يصبح ثابتا بقدر ما يكون هناك موجود «يرفعنا في كل لحظة من العدم، ويقينا من كل لحظة في الوجود »(٣) أي بقدر ما كان وجودنا مستمرا.

أما عن صفات الجوهر الإلهي فهي أنه كائن كامل لا متناهي، لا يمكن أن ننسب إليه كل ما يوجد فينا من نقص كالشك والحزن والزلل وإلاما كان كاملا، ولا يمكن أن تكون قدرته محدودة وإلا ما كان لا متناهيا، كما أن الله والحرية إحدى صفاته الجوهرية، وهو أيضا قادر مريد خلق العالم بمحض إرادته.

وخلاصة القول أن الله وهو الجوهر الأول كامل ولا متناهي وحر، وتنسب إليه عدا تلك الصفات كل الصفات الوجودية التي تثبت كماله ولا تناهيه وحريته وقدرته.

---

(1) Wright: Ahistory of modern philosophy ch V. P. 83.
(2) Encyclopaedia Britinnica vol VIII P. 85.
(٣) نجيب بلدي: ديكارت - القسم الثالث - ص ١٣٥.

ثانيا - الجوهر الروحي :

بدأ ديكارت فلسفته بالشك الذي تناول كل شئ، ولم تسلم منه حتي القضايا الرياضية والبديهات والمسلمات، إذ يقول ديكارت «وبوسعنا أن نشك أيضا في الأشياء التي بدت لنا من قبل يقينية جدا ،بل نشك أيضا في براهين الرياضة وفي مبادئها وإن تكن في ذاتها جلية جلاءا كافيا »[١].

ولكن شكه هذا كان منهجيا فقط ينبغي من ورائه أن يصل إلي الحقيقة التي لا يتسرب اليها أدني ذرة من الشك. وفي هذا يقول برونشفيك «ولكن الشك الديكارتي لم يكن مؤديا إلي لا شئ كما هو الامر عند الشكاك أو كما هو الحال عند مونتني»[٢] فكان شكا منهجيا مخالفا لشك أغريبا وسانشير ومونتني السابق ذكره يقول كواريه «أما أغريبا ففي ١٥٣٧ بعد أن استعرض جميع العلوم أعلن الشك فيها ، وأما سانشير فبعد أن نقد قوتنا الفكرية كرر الحكم سنة ١٥٦٢ » بأننا لا نعلم شيئا ، وتشدد فيه فقال «إننا لا نستطيع أن نعلم شيئا لا العالم ولا أنفسنا ، وأخيرا مونتني يطفح الكيل فيقول «الإنسان لا يعلم شيئا لأن الإنسان ليس شيئا »[٣].

ومادام هو قد أخذ علي عاتقه أن يشك في كل شئ فهو إذن يشك،

---

(١) ديكارت: مبادئ الفلسفة الجزء الأول - فقرة ٥.

(2) Brunschvicq; L: Rene~ Descarlcs P. 32.

(٣) كوانبة: ترجمة يوسف كرم - ثلاثة دروس في ديكارت - ص ١٢.

ومادام يشك فهو يفكر، ومادام يفكر فهو موجود «فنحن نشك تعني أننا نفكر، ونحن نفكر تعني أننا نوجد»[1].

ويقول ديكارت في المقال عن المنهج «ولما انتبهت إلي أن هذه الحقيقة: أنا أفكر إذن فأنا موجود كانت من الثبات واليقين بحيث لا يستطيع اللاأدريون زعزعتها بكل ما في فروضهم من شطط بالغ، حكمت أني أستطيع مطمئنا أن آخذها مبدأ أول للفلسفة التي أتحراها»[2].

وهكذا وعلي هذا النحو توصل ديكارت إلي اثبات وجود نفسه كجوهر كل ماهيته هي أنه يفكر، بمعني آخر توصل إلي اثبات وجوده كجوهر مفكر أو جوهر ماهيته التفكير. فمن «الأنا أشك» توصل ديكارت إلي «الأنا أفكر» ومن «الأنا أفكر» توصل إلي «الأنا موجود» ومن هذه وتلك توصل إلي الحقيقة الأولي ... إلي المبدأ الأول وهو اثبات وجود نفسه كجوهر مفكر. يقول ديكارت «وعلى الرغم من أشد الافتراضات شططا فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة: أنا افكر إذن أنا موجود، صحيحة»[3].

وعلي هذا هذا النحو تتضح ضرورة وجود جوهر مفكر تحمل عليه صفة التفكير، وهذا الجوهر المفكر ما هو في الواقع إلا الشخص المفكر. يقول

---

(1) Debricon; L: Descartes P. 25.

(٢) المقال عن المنهج - ترجمة الخضيري - القسم الرابع - ص ٥١-٥٢.

(٣) ديكارت: مبادئ الفلسفة - الجزء الأول - فقرة ٧.

جيسون «يجب أن يوجد جوهر لكي تحمل كيفية التفكير، وهذا الجوهر هو الشخص المفكر»[١].

قلنا إن لكل جوهر صفة مكونة لماهيته، مقومة لطبيعته ، وقلنا إن الفكر هو صفة الجوهر الروحي. الفكر عند ديكارت هو كل ما يجرى فينا بحيث ندركه بأنفسنا . وهو يترجم إلي لغته الروحيه كل ما يجرى في الأمتداد بحيث يمكن القول بإن حقائق الامتداد يكون لها ما يقابلها في الفكر. هذا والفكر يكون أحيانا فهما وأحيانا شهوة وأحيانا ثالثة إرادة.

أما الفهم فيشتمل علي المعاني الثلاث التالية:

(١) معاني تولد معنا تشير إلي استقلال الفكر وفطريته.

(٢) معاني حسية من عمل التجربة والحواس.

(٣) معاني وهمية من عمل الوهم والخيال.

أما الشهوات فهي عنده كل إدراك أو عاطفة أو انفعال يتصل بالنفس. وللشهوة علتان الأولي نفسية والثانية جسمية. كما أن هناك شهوات أولية تشتق منها باقي الشهوات. وهذه الشهوات الأولية ستة وهي الدهشة والحب والبغض والرغبة والفرح والحزن»[٢].

أما الإرادة فهي المظهر الأخير من مظاهر الجوهر الروحي وهي تظهر

---

(1) Gilbson; A. B: The philosophy of Descartes P. 93.

(2) Kemp Smith; N: Descarite`s philosophical writings P.P.306 - 312.

أكثر ما تظهر في الحكم، إذ بينما تكون وظيفة الفهم هي تلقي ما يقدم إليه من الخارج والإحاطة به دون إثباته أو نفيه نجد الارادة هي التي تستطيع أن تكون أحكاما نثبت فيها أو ننفي.

والخلاصة أن الشك الديكارتي المنهجي تأدي به إلي تعيين أول ثابت وهو إثبات وجود نفسه كجوهر مفكر أو كشئ صفته التفكير.

ثالثا - الجوهر المادي :

في مذهب ديكارت لا تعلمنا الحواس شيئا عن ماهية الأشياء وكل ما تستطيع أن تكشفه لنا ليس إلا بعض خواص أو كيفيات كاللون والطعم والرائحة ... الخ على أن الفهم وحده هو القادر علي أن يدرك ماهية الجوهر المادي أو الإمتداد، هذا والامتداد لا يخص إلا الأجسام ولا يمكن وصف الله أو الأرواح بالامتداد. كما فعل اسبينوزا، فمن ناحية الجوهر الإلهي خلو من كل مادة ومن ثم من أي امتداد، ومن ناحية أخرى ليس الفهم ولا الشهوة ولا الإرادة أجزاء مادية ممتدة في النفس وإنما هذه النفس بعينها التي تفكر وتفهم وتشتهى وتريد.

ويتركب العالم المادي عند ديكارت من الإمتداد والحركة، فيمتد الإمتداد إلي كل ما هو موجود في الطبيعة، وهو بذلك يكون متحدا بالمادة، ويترتب علي ذلك أن يكون العالم المادي ملاء كامل لاخلاء فيه قُدر فيه كل جسم علي قدر الحيز الذي يشغله بحيث لا يجعل في الإمكان أن يطرد من مكانه بواسطة جسم أكبر منه أو أصغر «فبما أن المادة عبارة

عن الإمتداد فلا امتداد بغيره مادة ... وإذن فلا خلاء ... ففكرة الخلاء فكرة باطلة وكذلك فكرة الجزئيات التي لا تتجزأ فلا وجود للذرات لأن وجود الذرات يفيد وجود الخلاء »[1]. ولكن كيف نفسر الحركة في كون كله ملاء، يجيب ديكارت علي هذا السؤال بقوله: بأن الحركة التي تغشى هذا العالم حركة دائرية. وفي هذا يقول كريسون «لما كان العالم المادي عالم ملاء كامل فإن الحركات لا يمكنها أن تحدث في العالم إلا بكيفيه دائرية إن صح القول أن جسما من الأجسام لن يتقدم إلا إذا دفع أمامه أجساما أخرى تدفع أمامها أيضا أجساما أخرى بصورة يمتلئ معها المكان الذي يتركه الجسم الأول في نفس اللحظة التي يتركه فيها »[2]. ولكن اعترض علي ديكارت بأن الحركة الدائرية تفترض وجود الخلاء ولو لحظة واحدة على الأقل. هذا والحركة هي العرض الأساسي للجوهر المادي. وعند ديكارت نجد علتين للحركة إحداهما أولى والأخرى ثانية: العلة الأولى غير مادية ونجدها في اللّه ، وأما العلة الثانية فهي عبارة عن كل كائن يكون من شأنه أن يطبع كمية الحركة بطابع يغير من اتجاهها، الا أن هذه الكائنات لا تستطيع أن تزيد أو تنقص من كمية الحركة الموجودة في العالم، إذ أن ديكارت يعتقد بثبات كمية الحركة في العالم.

وعلي هذا النحو يكون العالم المادي عند ديكارت هندسيا لأنه ممتد، والامتداد عنده هندسي وآلي يتحرك، وكمية الحركة ثابتة فيه.

---

(١) عثمان أمين: شخصيات ومذاهب فلسفية - ص١٢٤.

(١) كريسون: ديكارت - ترجمة تيسير شيخ الأرض - ص٥٠.

وبعد أن عرضنا بالتفصيل لأنواع الجواهر الثلاثة عند ديكارت لابد لنا أن نوضح مسألة هامة في ميتافيزيقاه وهي اتحاد جوهري النفس والبدن في الجوهر المفكر. وسنعرض أولا لتمايز الجوهرين ثم لمسألة اتحادهما.

١ - تمايز الجوهرين الروحي والجسمي :

النفس والجسم جوهران متمايزان تمام التمايز بحيث يكون كلا منهما جوهرا خاصا مستقلا عن الآخر، فماهية الجوهر الروحي هي الفكر، بينما ماهية الجوهر المادي هي الامتداد، وإذن فنحن نستخلص في ديكارت علي ما يقوله فوليه «التمييز بين النفس وجوهرها التفكير؛ وبين الجسم وجوهره الامتداد[١].

ويذهب ديكارت في التأمل السادس إلي تأييد هذا التمايز فيقول «... هناك فرق كبير بين النفس والجسم من حيث أن الجسم بطبيعته منقسم دائما في حين أن النفس لامنقسمة[٢]. كما يقول بريدو «لاتختلف طبيعة النفس فقط عن طبيعة البدن بل أن الواحدة منهما تضاد الأخرى، فنحن لا نجد تصورا نفسيا أو روحيا في مفهوم المادة كما لا نجد تصورا ماديا في مفهوم النفس، والأجسام ممتدة والنفس بعيدة عن الامتداد، والأجسام قابلة للانقسام بينما الروح أو النفس لا تقبل القسمة»[٣].

---

(1) Fouille' e; A: Deseartes p. 104

(١) التأملات: التأمل السادس - فقرة ٣٨ - ص١٩٠.

(2) Bridoux; A: oeuvres et lettes des descartes - introduction P. XVIII

ويؤكد ما يميز هذا التمايز بقوله «إننا نستطيع أن نؤكد بأن الجوهر المفكر موجود وأنه متميز عن الأجسام»[1]. وأكثر من ذلك يقرر ديكارت أن معرفة النفس أسهل من معرفة البدن «فالفيلسوف يعرف نفسه مفكرا قبل أن يعرف نفسه موجودا »[2]على أي حال لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الكائنات أو طائفتين من الجواهر: جواهر مادية وجواهر مفكرة، جوهر النفس وجوهر البدن، والفكر والامتداد عالم المادة وعالم الأرواح، أي ميز بين عالمين يحكمان بواسطة قوانين مختلفة ... أما العالم المخلوق عند ليبنتز فلا نجد فيه تلك الثنائية، فعالم ليبنتز يقوم علي وحدة عجيبة بعكس عالم ديكارت. وفي ليبنتز تكون كل العناصر التي تكون طبيعة العالم هي المونادات وقواها الإيجابية. الروح موناد والأجسام تجمع من المونادات »[3].

كما يعطينا ديكارت صورة أخرى لتمايز جوهري النفس والبدن في التعقيب الهندسي الذي يلحق الردود علي الاعتراضات الثانية التي وجهت إلي التأملات مؤداها أن كل ما ندركه في وضوح وتمايز قد خلقه الله على الوجه الذي يدركه به، فمثلا لما أدرك النفس متمايزة عن الجسم، وأدرك الجسم متمايزا عن النفس وإذن فلابد أن يكون الله قد خلقهما منفصلين.

---

(1) Meyer; F: Ahistory of modern philosophy p. 85.

(٢) عثمان أمين: ديكارت - الباب الثالث - الفصل الأول - ص١٦٣ - ١٦٤.

(3) Bouillier; M.F: Histoire et critique de la revldution cartessiene P. 290.

على أي حال الشواهد كثيرة على أن ديكارت ذهب إلي القول بتمايز جوهري النفس والبدن، ذلك التمايز الذي أدي بپوليبيه إلي قوله بإن هذا معناه وجود ثنائية عند ديكارت لا نجدها عند ليبنتز الذي سنشرح موقفه في حينه.

٢ - اتحاد جوهري النفس والبدن:

وهي مسألة من أدق ومن أعوص مسائل الفلسفة الديكارتية إذ أننا نجد ديكارت يعلن على طريقة أرسطو بأن النفس ليست في جسدها كالنوتي في سفينته، ولكنها مختلطة معه ممتزجة به إلي حد يجعلها تكون معه شيئا واحدا. يقول يوسف كرم عن ديكارت «إن طبيعته علمته بأنه ليس حالا في جسمه حلول النوتي في السفينة، ولكنه متحد به اتحادا جوهريا يكون كلا واحدا»(١). كما أن ديكارت انتهي في ردوده علي اعتراضات أرنو إلي أن النفس متحدة مع الجسد اتحادا جوهريا(٢).

أما عن الدوافع التي دفعته إلي القول بالاتحاد بين الجوهرين فنجدها واضحة في التأمل السادس، وهذه الدوافع تدور حول وجود الفكر التخيلي فينا وعلي الأخص وجود الشعور، فوجود هذين الإثنين هما أهم ما حمله على الاعتراف باتحاد النفس مع الجسد(٣).

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة - الفصل الثالث - ص٨٠.

(2) Kemp Smith; N: Descartés philosophical Wrtings p.p. 280 - 281.

ولقد رد ديكارت علي رجيوس Reguis بقوله إن النفس متحدة اتحادا جوهريا ووجوديا مع الجسد وأن الإنسان من حيث هو مركب من نفس ومن جسد كائن بذاته لا بالعرض. وكان رجيوس قد اعترض على ديكارت قائلا «إننا نستطيع أن نفهم الجوهر المفكر فقط على أنه مفكر، وليس هناك ما يضطرنا لأن نصف ذلك الجوهر بأنه ممتد ... لأن صفتى الفكر والامتداد ليسا فقط متضادتان بل هما ببساطة مختلفتان»[1].

كما أعلن ديكارت في خطاب له إلي الأميرة اليصابات في مايو سنة ١٦٤٣ بأن النفس تفكر وأنها من حيث اتحادها بالجسم فهي تعمل وتحس معه، كما تناول ديكارت في هذا الخطاب شرح نظريته للأميرة مبينا فيه كيف تستطيع النفس أن تحرك الجسد، ونراه يذهب في هذا إلي أنه توجد فينا أفكارا ومعاني أولية تستطيع بفضلها وتحت حمايتها أن نكون كل معارفنا الأخرى: ومن بين هذه المعاني لا يوجد فينا خاصا بالجسم غير معنى الإمتداد وخاصا بالنفس غير معني الفكر. أما عن النفس والجسم معا فإنه توجد فينا فكرة اتحادهما التي تتضمن فكرة القوة التي تعمل بها النفس في الجسم ويعمل بها الجسم في النفس.

ولقد وجد ديكارت أن الغدة الصنبورية مركزا لهذا الأتحاد، لأنها تعكس أعضاء الجسم الآخرى وسريعة التأثر ومزدوجة أي نفسية وجسمية. وسنرى فيما بعد أن هذا الاتحاد الذي قال به ديكارت بين النفس والبدن

---

(1) Brehier; E: Histaire de la philosophie. Tome II Fas 1 p.84

(٢) ديكارت: التأملات - التأمل السادس - فقرات ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ١٣.

علي النحو السابق يشبه تماما سبق التوافق الليبنتزي من حيث أن الله هو الذي وضع فينا أفكارنا الفطرية المسبقة عن الأتحاد.

تعليق ونقـــد:

١ - نادي ديكارت بالهجوم علي الفلسفات المدرسية، وأدعي التجديد والابتكار. ومع ذلك فإنه كان أرسطيا في التعريف الأول بفكرة الجوهر، كما كان أرسطيا في التعريف المنطقي. وفي هذا يقول فوليه «إن ديكارت يتكلم عن الجوهر علي الطريقة المدرسية»[١]. وبذلك يظهر بوضوح خطأ الرأي الذي ذهب اليه الدكتور نجيب بلدي عن هذا الموضوع والذي صاغه علي النحو التالي: «مادامت كلمة جوهر من الكلمات المهمة التي تستخدم في الفلسفة المدرسية، تلك الفلسفة التي كان ديكارت صريحا في رفضها فلابد أن يكون له رأي آخر في الجوهر»[٢].

٢ - لا نفهم كيف يتفق التعريفان فالواقع أن أحداهما يتعارض والآخر. فبينما الأول منهما يذهب إلي أن الجوهر يتقوم بذاته وفي ذاته ومن ثم ينطبق على الله، يذهب التعريف الثانى إلي اعتبار النفس والبدن كجوهرين وإن كانا مفتقرين إلي الله. فكيف نقبل هذا؟ نحن لا نقبل هذا الغموض والاضطراب من رجل الوضوح والتميز، كيف نقبل تعريفا يشير إلي فكرة عدم الافتقار بينما التعريف الثاني يشير إلي افتقار كل من الجوهرين إلي الله.

---

(1) Fouille`e; A: Deseartes p. 102

(٢) نجيب بلدي: ديكارت - القسم - ص٩٥.

٣ - ولهذا السبب فلقد أدى هذين التعريفين إلي أن يعتقد الكثيرون بأن ثمة جوهر واحد في فلسفة ديكارت هو الجدير بأن يكون جوهرا وهو الله يقول ليار «الإنسان جوهر مخلوق ولكن القول الدقيق هو أن التعريف الديكارتي للجوهر يحمل في طياته معنى الله فقط»(١). ولقد أدى هذا بدوره إلي نضوج مذهب وحدة الوجود التي ظهرت كاملة في فلسفة اسبينوزا، وإلي أن يعتقد الكثيرون بأن فلسفة اسبينوزا كلها إنما ظهرت نتيجة لتفكيره في فلسفة ديكارت وخصوصا في تعريفه للجوهر. يقول دبريكون «وإذن فلقد ذهب اسبينوزا بناء علي فلسفة ديكارت إلي أن التفكير المضبوط في فكرة الجوهر يقودنا إلي جوهر واحد قديم ويصبح كلا من الفكر والإمتداد اللذين يعتبران جوهرين مخلوقين عند ديكارت مجرد صفتين ذاتا أحوال متغيرة»(٢).

وعلي هذا نرى مذهب وحدة الوجود ينشأ في اسبينوزا من محاولة إصلاحه لفكرة الجوهر الديكارتية.

٤ - لم تحل مسألة اتحاد النفس بالبدن حلها النهائي والمقبول. فديكارت نفسه يتول في خطاب إلي الأميرة اليصابات سنة ١٦٤٣ «إنه لابد من التميز بين أفكار ثلاث رئيسية تملكها النفس بطبيعتها، فالنفس لديها فكرة عن ذاتها أو عن الجوهر المفكر، ولديها فكرة عن الأجسام أو عن الامتداد ولديها أخيرا فكرة عن الاتحاد بين الجوهرين. وتتمايز

---

(1) Liard; L: Descartes ch IV p. 211
(2) Debricon; L: Descartes p. 49.

ميادين الوجود والمعرفة بحسب اندراج كل منها تحت فكرة من هذه الأفكار الثلاث: فميدان الله مثلا يندرج تحت فكرة الجوهر، وميدان العلوم الرياضية والطبيعية يرتبط بفكرة الامتداد، ويبقي أن يكون الميدان الإنساني مندرجا تحت فكرة الاتحاد »[1]. بل أن ديكارت يذهب إلي حد التنبيه بأن مسألة التمييز تتناقض تماما مع مسألة الاتحاد، ويحذر من مراعاة المسألتين معا وفي آن واحد إذ أننا «نجد ديكارت ينصح الأميرة اليصابات بألا تفكر في الاتحاد عندما تفكر في التمييز، وبألا تفكر في التمييز وبألا تراعيه عندما تراعى الاتحاد لأن الضربين من التفكير يتعارضان تعارضا منطقيا وواقعيا »[2]. وأكثر من ذلك نجده يقرر في المقال عن المنهج بأن النفس موجودة حتى إذا لم يكن الجسم موجودا على الإطلاق. يقول ديكارت «لو لم يكن الجسم موجودا البتة لكانت النفس موجودة كما هي بتمامها »[3].

وعلي هذا نرى أن ديكارت لم يعطينا حلا مقنعا بقدر ما أعطانا مشكلة عويصة ومسألة معقدة من كل الجوانب. وحاولت الفلسفات اللاحقة له والمعاصرة أن تجد حلا مرضيا لها وفي هذا يقول هاملان « ولقد حاولت كل مذاهب العلل الاتفاقية عند مالبرانش، والتوازي عند اسبينوزا، وسبق التوافق عند ليبنتز، حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد »[4].

وبهذا نجد أن ديكارت فشل في مسألة الاتحاد فشلا تاما.

---

(١) نجيب بلدي: ديكارت - القسم الثاني - ص١٢٨.
(٢) نفس المرجع: نفس الموضع - ص١٣٠.
(٣) ديكارت: المقال عن المنهج - ترجمة الخضيري - القسم الرابع - ٥٧-٥٨.
(4) Hamelin; O: Le syste`me de Descrtes ch XVIII p. 374

٢ - فكرة الجوهر في فلسفة اسبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) :

نحن لا يهمنا من حياة اسبينوزا إلا أنه منذ عام ١٦٦٠ قد كرس نفسه وجهده للفلسفة والنظر فقط. فكتب في أربع سنوات «رسالة في مبادئ فلسفة ديكارت مبرهنة على الطريقة الهندسية»، و «رسالة موجزة في الله والإنسان وسعادته»، ثم وضع رسالة» «في اصلاح العقل»[١]، ودون في عام ١٦٧٠ «الرسالة اللاهوتية السياسية». وفي أثناء تلك السنين كان يعمل في كتابه العظيم «الاخلاق» ويوالي تكملة فصوله وتنقيحه، وهو الكتاب الذي اطلع عليه ليبنتز بعد تردد اسبينوزا أول الأمر. وفي أواخر حياته، أي ما بين ١٦٧٥-١٦٧٧ دون «الرسالة السياسية» ولم يتمها فنشرت ناقصة بعد وفاته.

ولما كانت «رسالته في مبادئ فلسفة ديكارت ... » لا تمثل فلسفته ومذهبه[٢] وإنما كان معبرا فيها فقط عن فلسفة ديكارت بصورة هندسية، وكانت رسالته الموجزة «في الله والإنسان وسعادته» لا تعطى مذهبا متكاملا بل تشير إلي جانب واحد فقط، وكانت رسالته «في إصلاح العقل» بمثابة مقدمة في المنهج وفي قيمة المعرفة، أو هي من طراز «المنطق الجديد» لفرنسيس بيكون و «المقال في المنهج» لديكارت، وغيرها من الكتب والمقالات التي تريد الاستغناء عن منطق أرسطو وإقامة المنهج

(١) سلسلة الكتاب العظيم - القسم الثاني - مذكرات عن حياة اسبينوزا.

(٢) نفس المرجع - نفس الموضع.

العلمي[1]، بالإضافة إلي ما يقوله الأستاذ جوكهايم من إن «مؤلف» الأخلاق «أتي إلي العالم بمذهب متكامل، بينما كاتب «الرسالة في إصلاح العقل» يسمح لنا برؤية هذا المذهب أثناء تكوينه، كما يرينا الدوافع التي حشته لتكوين هذا المذهب»[2]. وأخيرا لما كانت «رسالته السياسية» ناقصة أولا ولا تهمنا في موضوع بحثنا ثانيا، كان لنا آخر الأمر كتاب الأخلاق الذي يعتبره رسل مؤلفه الرئيسي[3] ففيه نجد مذهبا متكاملا وفلسفة ناضجة وتامة. وفي ذلك يقول الأستاذ جوكهايم: «إن الأخلاق مثال لأحسن منهج ممكن»[4]، وفيه أيضا نجد تصور أسبينوزا لفكرة الجوهر كاملا، وفيه جمال مثاليات وقوة استدلالات وفي ذلك يقول كار: «إن أخلاق أسبينوزا تمتاز بقوة استدلالاتها وجمال مثالياتها الأخلاقية»[5].

ولذلك فإن أردنا البحث عن تصور الجوهر عند أسبينوزا فيجب أن نرجع أولا وأساسا إلي كتابه في «الأخلاق». وكتاب الأخلاق ذاته ينقسم إلي خمس كتيبات أو خمس كتب صغيرة الأول منها «في الله» والثاني «في النفس، طبيعتها وأصلها» والثالث «في الإنفعالات، أصلها وطبيعتها» والرابع «في عبودية الإنسان أو في قوة الانفعالات»

---

(١) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة - فقرة ٥١- ص١١٧.
(٢) جوكهايم - دراسة في أخلاق اسبينوزا - المقدمة - ص١
(٣) رسل - تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الثالث - الفصل العاشر - ص٥٦٩.
(٤) جوكهايم - دراسة في أخلاق اسبينوزا - المقدمة - ص٩.
(٥) كار - مونادولوجية ليبنتز - ص٢٠.

والخامس والأخير «في قوة العقل أو في حرية الإنسان» فالاخلاق موضوع الكتابين الأخيرين ولكن أسبينوزا أطلق هذا الإسم على الكتاب كله لأن الأخلاق عنده غاية النظر عند العمل، ولأن اتجاهه الأساسي أخلاقي كما هو الحال عند الرواقيين[1]. وقد نهج أسبينوزا في هذا الكتاب النهج الهندسي وصب تفكيره في صيغ المسلمات والتعريفات والقضايا، وكان كتابه الأول «في الله معبرا وممتلئا بتصور الجوهر، إذ الله عنده والجوهر، شيء واحد كما سنبينه فيما بعد.

إذن لابد ونحن نتلمس فكرة الجوهر في فلسفة أسبينوزا أن نبحث في كتابه الأكبر «الأخلاق» ولابد بصورة أدق أن نبحث في الكتيب الأول على وجه خاص. ولقد رأيت أن أبدأ وأنا في سبيل عرضي لفكرة الجوهر عنده بترجمة دقيقة لمعظم هذا الكتيب الأول من «الأخلاق» لكي أظهر نمط تفكيره الذي يتصف بالنهج الهندسي من ناحية. ولكي أعرض تقريباً لكل آراء اسبينوزا في الجوهر من ناحية أخرى، ثم أقوم بتحليل آرائه والتعقيب عليها ونقدها في مرحلة تالية وأخيرة.

---

(١) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة - فقرة ٤٦ - ص١٠٤.

أولا - ترجمة الكتيب الأول من الأخلاق « في الله »[1]

(أ) التعريفات :

١- العلة بذاتها هي ما كانت ماهيتها تتضمن وجودها ، أو ما لا يمكن تصور طبيعتها بدون وجودها .

٢- والشئ يطلق عليه أنه متناهي في نوعه الخاص، حينما يمكن تحديده بشئ آخر من نفس طبيعته، ومثال ذلك أن الجسم يقال عنه أنه متناه لأننا نتصور جسما آخر أكبر منه ومع أن الفكر يحدد بفكر آخر، إلا أن الجسم لا يحدد بالفكر كما لا يحدد الفكر بالجسم.

٣- وأعني بالجوهر ما هو بذاته ومتصور بذاته، وبمعني آخر إنه التصور الذي لا يحتاج إلي تصور شئ آخر من مكوناته.

٤- وأعني بالصفة ما يدركه العقل من الجوهر علي أنه مكون لماهيته.

٥- وأعني بالحال ما يتقوم بشئ آخر هو « الجوهر » ، ويتصور بهذا الشئ.

٦- وأعني بالله كائن مطلق لا متناهي، أي جوهر مؤلف من صفات لا متناهية كل واحدة منها تعبر عن ماهية أبدية ولا متناهية.

---

(١) سلسلة الكتاب العظيم - القسم الثاني - ص٣٥٥.

٧- ويطلق علي الشئ أنه حر من حيث أنه وجد من الضرورة الخاصة بطبيعته وحده وعلي العكس من ذلك يطلق علي الشئ أنه ضروري من حيث أنه محتم في وجوده وفعله بطريقة ثابتة.

٨- وأعني بالأبدية الوجود في ذاته إلي المدي الذي يدك ضرورة من اتباع تعريف الأشياء الأبدية.

(ب) البديهيات:

١- كل شئ إما أن يكون في ذاته أو في شئ آخر.

٢- ما لايدرك خلال غيره يجب أن يدرك خلال ذاته.

٣- ومن العلة الحتمية المعطاه ينتج معلول ضروري، وعلى العكس من ذلك إذا لم تعط علة حتمية فمن المستحيل أن ينتج أي معلول.

٤- إن المعرفة ذات المعلول تعتمد علي أو تتضمن معرفة العلة.

٥- وهذه الأشياء التي لا يوجد تبادل مشترك بين الواحد منها والآخر لا يمكن أن تفهم بالتبادل أيضا، أي أن تصور إحداهما لا يتضمن تصور الآخرى.

٦- الفكرة الحقيقية يجب أن تتفق مع ما تعبر عنها.

٧- إن ماهية الشئ الذي يمكن أن يدرك على أنه غير موجود لايتضمن الوجود.

- **القضايا :**

١- الجوهر بطبيعته أولى بالنسبة لمعلولاته. ويتضح ذلك من التعريف الثالث والخامس.

٢- لا يوجد أشياء مشتركة بين جوهرين لهما صفات متباينة. ويتضح ذلك من التعريف الثالث لأن كل جوهر ما هو بذاته ويدرك خلال ذاته. وهذا يعني أن تصور جوهر ما لا يتضمن تصور جوهر آخر.

٣- إذا كان هناك شيئين ليس لهما جوانب مشتركة فإن الواحد منهما لا يمكن أن يكون علة الآخر. فلا يمكن أن يفهم بالتبادل شئ من خلال شئ آخر لا يوجد تبادل مشترك بينهما (بديهة ٥)، ومن ثم فلا يمكن أن يكون الواحد منهما علة الآخر.

٤- إن شيئين مميزين أو أكثر يميز الواحد منهما عن الآخر إما باختلاف صفات الجواهر أو باختلاف تأثيراتها. ويتضح ذلك من البديهة الأولى إذ أن كل شئ إما أن يكون في ذاته أو في شئ آخر. وبمعنى آخر (التعريف الثالث والخامس) فإن خارج العقل لا شئ يوجد إلا الجواهر ومعلولاتها. ومن ثم فلا يوجد شئ خارج العقل إلا ويمكن تمييز الواحد عن الآخر إما بالجوهر وصفاته (التعريف الرابع) وأما بتأثيراته.

٥- وفي الطبيعة لا يمكن أن يوجد جوهران أو أكثر لهما نفس الطبيعة أو الصفة. إذا كان هناك جوهرين متمايزين أو أكثر فيجب أن يتميز الواحد منهما عن الآخر، باختلاف الصفات أو المعلولات (قضية٤). وإذا

كان التمايز فقط في الصفات فإنه ينتج أنه لايوجد إلا جوهر واحد له نفس الصفة. ولكن إذا كان التمايز في اختلاف المعلولات وكان الجوهر أولى بالنسبة لمعلولاته (قضية١) فإن المعلولات تنحي جانبا لكي نعتبر الجوهر في ذاته. أو بمعني آخر لا يوجد جوهران أو أكثر (قضية٤) ولكن واحد فقط يملك نفس الطبيعة.

٦- لا يمكن أن ينتج جوهر آخر. ولا يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهران لهما نفس الصفة (قضية٥) أي (قضية٢) لا يوجد بين جوهرين أشياء مشتركة ومن هنا (٣) قضية لا يمكن أن يكون جوهر ما علة لجوهر آخر أي لا ينتج جوهر عن جوهر غيره.

٧- من متعلقات طبيعة الجوهر أن يوجد. لما كان الجوهر هو علة ذاته فيمكن القول (تعريف١) بإن ماهيته تتضمن وجوده أو بمعنى آخر من متعلقات طبيعته أنه يوجد

٨- كل جوهر هو لا متناهي بالضرورة. لما كان من طبيعة الجوهر أنه يوجد (قضية٧) فإن وجوده إما أن يكون متناهيا أو لا متناهيا. ولا يمكن أن يكون الجوهر متناهيا وإلا حده جوهر آخر من نفس طبيعته ومن ثم ينتج عندنا جوهران لهما نفس الطبيعة أو الصفات وهذا متناقض مع القضية الخامسة.

٩- أكثر الأشياء حقيقية أو تعبيرا عما يكمن في الشئ، تنتمي إلي أكثر الصفات، وهذا يتضح من التعريف الرابع.

١٠- كل صفة للجواهر يجب أن تدرك خلال ذاتها. لأن الصفة هي ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكون لما هيته (التعريف الرابع) ومن ثم (التعريف الثالث) يجب أن تدرك خلال ذاتها.

١١- الله أو الجوهر يتألف من صفات لا متناهية، كل واحد منها يعبر عن ماهية أبدية لا متناهية موجود بالضرورة. فإذا أنكرنا أن الله موجود تبع ذلك أن ماهيته لا تتضمن وجوده (بديهة٧) ولكن ذلك كله يتناقض مع القضية٧ إذن فالله موجود بالضرورة.

١٢- لا يمكن حقيقة إدراك صفة لجوهر إذا اعتبرناه منقسما. لأن الأجزاء التي تدرك من خلالها الصفات إذا اعتبرنا الجوهر منقسما إما أن تحفظ أولا طبيعة الجوهر. فإذا حفظت طبيعة الجوهر فإنه ينتج (القضية٨) أن كل جزء سيكون لا متناهيا وعلة ذاته (القضية٦) ويتكون من صفات متباينة عن غيره من الأجزاء (القضية٥). وعلى ذلك فإن جواهر عديدة سوف تنتج عن جوهر واحد الأمر الذي يتناقض مع (القضية٦). وإذا لم تحفظ طبيعة الجوهر فيمكن القول عندئذ بأن الجوهر ككل يقسم إلي أجزاء متساوية ومن ثم يفقد طبيعته كجوهر وهذا يتناقض مع (القضية٧).

١٣- الجوهر المطلق اللامتناهي غير قابل للقسمة. لأنه لو كان منقسما فإن الأجزاء التي انقسم إليها إما أن تحفظ أو لا تحفظ طبيعته المطلقة اللامتناهية فإذا حفظتها فإنه سينتج تجمع من الجواهر لها نفس

الطبيعة وهذا ما تهدمه (القضية٥)، وإذا لم تحفظ طبيعة الجوهر فإنه سيوقف عن أن يوجد وهذا ما تهدمه (القضية١١).

١٤- إلي جانب الله لا جوهر يوجد ولا يمكن أن يتصور جوهر. لما كان الله مطلقا ولا متناهيا وبالتالي صفاته المكونة عن ذلك بأنه إذا كان هناك جوهر إلي جانب الله فيجب أن يفسر بواسطة صفات الله لأنه لا يوجد جوهران لهما نفس الصفات (قضية٥)، ومن ثم لا يوجد أي جوهر ماعدا الله وأيضا لا يمكن تصور غيره وينتج من ذلك:

١- الله واحد.

٢- الامتداد والفكر من صفات الله وليسا جوهرين.

١٥- أيا ما كان، هو في الله، ولا شئ يمكن أن يوجد أو يتصور بدون الله. إلي جانب الله لا يوجد ولا يتصور جوهر (قضية١٤). بمعني آخر (تعريف٣) لايوجد شئ بذاته ومتصور بذاته. فالأحوال (تعريف٥) لا يمكن أن تكون أو تتصور بدون الجوهر وأن كان يمكن فقط أن توجد في الطبيعة المنقسمة وحدها وأن تتصور من خلالها. وإلي جانب الجواهر والأحوال لا نجد شيئا (بديهة١) إذ أن كل شئ إما أن يكون في ذاته (جوهر) أو في شئ آخر (حال) ومن ثم فإنه لا يوجد أو يتصور شئ بدون الله.

وبناء علي هذه التعريفات والبديهات وما يتبعها من قضايا، وعلى هذا النحو من نموذجه الهندسي في تأليف وترتيب أفكاره يأخذ أسبينوزا في توضيح السمات والخصائص والمميزات المتعلقة بالله فيقول:

إن الله هو العلة الأولي المطلقة وأنه علة ذاته، وعلة وجود الأشياء التي ينتجها وماهياتها (قضية٢٥). وهو يفعل بذاته لا قسرا، كما أنه أبدى وصفاته أبدية (قضية١٩). ووجود الله وماهيته شئ واحد (قضية ٢٠) أما ماهية الأشياء التي ينتجها فلا تتضمن الوجود (قضية٢٤). كما أن كل الأشياء والأحوال التي تستتبع صفات الله الأبدية اللامتناهية هي أيضا لها وجود أبدي لا متناهي (قضايا ٢١، ٢٢، ٢٣). ثم يتكلم اسبينوزا عن الحرية وكيف أنها تصدر عن الضرورة وعن الإرادة وكيف أنها تنبع من تلك الضرورة ذاتها حتي ينتهى بهذا الإسلوب الهندسي المحكم من كتابه الأول من «الأخلاق».

***

ثانيا - تحليل فكرة الجوهر عند اسبينوزا :

رأينا ونحن نتتبع جوهر فكر أسبينوزا الذي عرضته بصورة هندسية بادئا بتعريفاته وبديهاته مستنتجا منها قضاياه العديدة، أن الجزء الأول من كتابه «الأخلاق» إنما يهتم بالطبيعة العامة لفكرة الحقيقة واستهله فيلسوفنا بفكرة الجوهر مبرهنا علي أن الحقيقة في إطلاقها وتمامها هي الجوهر الوحيد أو هي الله[1]. ومن ثم يستنتج بقية مبادئه الميتافيزيقية وموقفه الفلسفي: والواقع أنه طبقا لهذا الفليسوف «يمكن أن نضع أية واقعة تحت أحد عناوين ثلاثة: جوهر، صفة، حالة ... والصفات والأحوال

---

(١) أسبينوزا - الأخلاق - الكتاب الأول - قضية ١٤.

تعتمد على الجوهر أو الله فيصبح الجوهر أو الله أو الحقيقة واحدة وأبدية ولا متناهية[1].

والآن لنفحص عن قرب جوهر فكر هذا الفليسوف.

١ - الجوهر والحال:

إن الحقيقة وهي موضوع الفلسفة الأول تنقسم إلي قسمين كبيرين: الأول ماهو بذاته والثاني ما يتقوم بغيره، وما هو بالذات أي ما كانت حقيقته متقومة بذاتها يسميها اسبينوزا بالجوهر، وما يتقوم بغيره أي ما كانت حقيقته غير متقومة بذاتها وتعتمد على الغير يسميها اسبينوزا حال الجوهر.[2]

ومع أن الحال لا يتقوم بذاته وتتوقف حقيقته علي الجوهر الذي يتقوم بذاته إلا أنه حقيقي. وأبعد من ذلك يجب أن نلاحظ أن جزئي تعريف كل من الجوهر والحال مرتبطان تماما، ذلك أن الأحوال عند اسبينوزا «ليست هي ما نعرفه في الجوهر» كما أن الجوهر «ليس هو ما نفكر فيه ولكن لا نعرفه» فعند اسبينوزا لا يوجد إنفصال بين «ما يوجد» وبين «مايعرف»[3] علي الرغم من أن هناك تمييزا دائما بين المعرفة الكلية وبين المعرفة الجزئية بحيث يمكن أن نعبر عما سبق بتعبير أحدث وأقوى قائلين

---

(١) روجرز - تاريخ الطالب في الفلسفة - ص٣٥٨.
(٢) أسبينوزا - الاخلاق - الكتاب الأول - تعريف ٣ ٥.
(٣) جوكهايم - دراسة في أخلاق أسبينوزا - الكتاب الأول - الفصل الأول - ص١٤.

«إن الحقيقة الكاملة هي موضوع المعرفة الكاملة والمعرفة هي في الحقيقة».

هذا هو التصور العام الذي يصبغ تفكير اسبينوزا في تعريفه للجوهر والحال والذي قلنا إنه يجب أن نربط نصف التعريف في كلا التعريفين بالنصف الآخر. فحين نقول إن الجوهر ماهو بذاته ويتصور بذاته يجب أن نربط ما هو بالذات بالتصور بالذات، وحين نقول إن الحال هو ما يتقوم بشئ آخر ويتصور بهذا الشئ يجب أن نربط النصف الأول بالنصف الثاني. والنصف الثاني من تعريف الجوهر يؤكد: أنه إذا كان هناك ما هو حقيقي بمعنى وجوده بذاته فإن معرفته تعني تصوره من حيث هو متقوم بذاته، والنصف الثاني من تعريف الحال يؤكد: أنه كان هناك ما هو حقيقي بمعني أن وجوده مفتقر إلي شئ آخر فإن معرفته تعني تصوره من حيث أنه متقوم بهذا الشئ.

ومن هذين التعريفين ينتج أن الجوهر أولي بالنسبة لأحواله لأن وجود وتصور الجوهر هو وجود بذاته وتصور بذاته ولا يفتقر إلي وجود وتصور أحواله، ومع ذلك فإنه كلما كان فهمنا للأحوال أكثر كلما إزداد فهمنا للجوهر لأن الأحوال هي الطرق أو الوسائل التي نستطيع بواسطتها تفسير الجواهر. كما أن فهمنا للاحوال يعلمنا كيف نفهم الجوهر لأن فهمنا للأحوال يعني معرفتنا لوجودها من حيث هي مفتقرة إلي الجوهر في هذا الوجود. ولكن فكرتنا عن الجوهر لا يمكن أن تنفصل عن أفكار أحوالها إذ فكرة الحال تتضمن فكرة الجوهر لأن حقيقة الحال تتضمن حقيقة الجوهر، والطبيعة العامة للأحوال هي أنها محتمة بالجوهر.

وحين نتصور الجوهر من خلال تصور أحواله فإننا نتصور هذه الأحوال وهي مفتقرة في وجودها إلي الجوهر. وقد يقال كيف يمكن أن نتصور فهم الجوهر عن طريق أحواله أي كيف يمكن أن نفهم الكل من خلال أجزائه أو كيف نفهم الجوهر بما هو أدني منه؟ ويرد علي ذلك بأن هذه الأحوال أو الأجزاء المفسرة للكل هي غير معقولة ولا متصورة إلا في ذلك الكل، كما أن وجودها مفتقر إلي وجود هذا الجوهر ذاته.

وإن قيل هذا الشئ الحقيقي بذاته؟ فإن اسبينوزا يوجهنا مباشرة إلي تصور الجوهر، ثم يوجهنا إلي الله[1] الذي تتقوم حقيقته بذاته بينما تتقوم حقيقة ما عداه عليه إذ «الله عنده واحد» والجوهر الذي يتكون من خلاله كل شئ هو واحد[2]. وإذن فالله والجوهر شئ واحد، وهو موجود بالضرورة «الله أو الجوهر يوجد ضرورة»[3].

٢ - الجـــوهر والصفة:

أما الصفة فيعرفها اسبينوزا بأنها «ما يتصوره العقل من الجوهر علي أنه مكون لماهيته»[4] والصفات لا متناهية ولا يمكننا أن نحصرها أو نعدها ومع ذلك فهناك صفتان يتصورهما العقل بوضوح من بين الصفات اللامتناهية الأخرى، هما صفتا الإمتداد والفكر، وهنا يقول الأستاذ

---

(١) اسبينوزا - الاخلاق - الكتاب (قضية ١٤، ١٥).
(٢) اردمان - تاريخ الفلسفة - ترجمة هوندنج - ص٢٠.
(٣) شارتيبه - اسبينوزا - الفصل الثاني - ص٣١.
(٤) اسبينوزا - الاخلاق - الكتاب الأول - تعريف ٤.

برهييه «ومن الصفات اللامتناهية لله نحن لا نعلم إلا أثنين فقط وهما الامتداد والفكر، وكلا منهما بسيط ولا متناه وأبدى»[1]. كما يقول اسبينوزا في خطاب له لهيجوبوكسل «عندي فكرة عن الله واضحة وضوح فكرتي عن المثلث ولكن هذا لا يعني أن عندي تخيلا عن الله واضحا كتخيلي للمثلث لأننا لا نستطيع أن نكوّن صورة عن الله «بالمخيلة»[2] وأنا لا أعني أنني أعرف الطبيعة الكلية لله ولكن فقط بعض صفاته لا كلها ولا الجزء الأكبر منها لكن جهلي بمعظمها لا يعني عدم معرفتي ببعضها، فحين بدأت بدراسة الهندسة الأقليدية كان لدي «تصور واضح» أو «معرفة» بخواص المثلث من حيث أن ثلاث زوايا تتساوى مع زاويتين لخط مستقيم على الرغم من أنني كنت جاهلا حتى هذا الوقت بخواص المثلث الاخرى.[3]

وبينما يتفق ديكارت مع اسبينوزا في أن الله جوهر مطلق ولا متناهي ويقتصر اسبينوزا علي اطلاق لفظ الجوهر علي الله فقط، نجد ديكارت يطلق لفظ الجوهر علي كل من الامتداد والفكر من حيث أنهما غير مفتقرتين في وجودهما إلي شئ مخلوق وإن كانا مفتقرين إلي الله. أما كل من الامتداد والفكر عند اسبينوزا فهما مكونان للطبيعة الجوهرية أو لماهية الجوهر أو هما عنده خاصيتان أساسيتان للحقيقة المطلقة، كما

---

(١) اميل برهييه - تاريخ الفلسفة - الفصل السادس ص١٧٣.

(٢) سنري أن اسبينوزا ينكر أن الله يمكن أن ينظر إليه بالمخيلة كما يقول إن الصفات تفقد لاتناهيها اذا نظرنا إليها بالمخيلة وعلى أنها مجردة عن الجوهر.

(٣) جوكهايم - دراسة في أخلاق أسبينوزا - الفصل الثاني - ص٤٠.

أنهما حقيقيتان على نحو حقيقة الأحوال. وفي هذا يقول رايت «أما اسبينوزا فيري على خلاف ديكارت بأنه لا يوجد إلا جوهر واحد في العالم هو الله، والعقل والمادة أو الفكر والامتداد فهما صفتان لله»[1]. كما يقول برهييه «الامتداد والفكر، كلا منهما لا متناه، وهما اثنتان من صفات الله، أما ديكارت فيعتقد بأن الفكر والامتداد جوهران وإن كانا لا يوجدان إلا بالجوهر الإلهي»[2] ويقول راسل «لقد قبل ديكارت ثلاث جواهر، الله، والعقل، والمادة. ولكن الحقيقة هي أنه حتى عنده يكون الله أكثر جوهرية من العقل والمادة لأنه خلقهما ويمكنه إذا أراد أن يبيدهما»[3].

وهناك ملاحظات أربعة يلاحظهما جوكهايم على صفتي الامتداد والفكر عند اسبينوزا وهي:

الملاحظة الأولي:

إن كلا من هاتين الصفتين خاصية حقيقية لما تمثله فتمثل صفة الامتداد كل ما هو جسمي ومادي وعالم الأشكال أو العالم الذي تتصف أجزاؤه بالصلابة ويكون في حركة وسكون، وتمثل صفة الفكر العالم الحي: عالم الحياة والمشاعر والأفكار. وهاتان الخاصتان أياما كان تفسيرهما خاصتان للحقيقة التي نجد أنفسنا فيها ولكننا لا نخترعها أو نصنعها.

(١) وليم رايت تاريخ الفلسفة الحديثة - ص٩٩
(٢) برهييه - تاريخ الفلسفة - ص١٧١
(٣) راسل تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الثالث - ص٥٧١.

الملاحظة الثانية :

كل من هاتين الصفتين خاصية تصرى للحقيقة. بمعنى أن كلا منهما لا تنتج الأخرى،فالإستداد ليس هو الفكر،والفكر ليس هو الإمتداد وذلك علي الرغم من العلاقات المختلفة بينهما . أي أن كل صفة هي كاملة بذاتها ويجب أن تدرك من خلال ذاتها لا من خلال صفة أو صفات أخرى، فمن المستحيل أن نفهم صفة الإمتداد من خلال صفة الفكر أو العكس.

الملاحظــة الثالثة :

كل من هاتين الصفتين تتضمن كل الخواص التي تعبر عنها وتلفظ سائر الخواص الأخرى. وبهذا المعني نجد أن كلا من هاتين الصفتين لا متناه لأن كلا منهما كامل ومعبر عن حقيقة ما يمثله. فصفة الإمتداد اللامتناهية لا تتفق مع تصور جسم إنسان متناهي وإنما تتفق مع هذا الجسم من حيث هو إمتداد ، كما أن صفة الفكر اللامتناهية تمثل عالم المشاعر والأفكار والحياة من حيث هي فكر ليس إلا .

الملاحظــة الرابعة :

كل من هاتين الصفتين ترتبط بالجوهر ، أو الجوهر كلي بجميع صفاته بالرغم من إختلافها ، فلا يوجد جسم إلا وهو حال للجوهر تحت صفة الإمتداد ، كما لا يوجد فكر إلا وهو حال للجوهر تحت صفة الفكر. ومع ذلك فصفتا الإمتداد والفكر لا يتقوم بهما الجوهر ، إذ الجوهر واحد ولا توجد صفة إلا وهي صفة له، كما لا يوجد جوهر إلا وله صفات، ومع ذلك

فهو كلي بجميع صفاته أيا ما كانت هذه الصفات وأيا ما كان من إختلافها[1].

٣ - الجوهر وفكرة اللامتناهي :

إن وجود الجوهر هو وجود بذاته وتصور بذاته[2]. ومعني ذلك أن الجوهر قديم، ومن ثم فيجب أن نتصور الجوهر علي أنه لا متناهي، فعند إسبينوزا الجوهر لا متناهي بالضرورة[3]. ويبرهن اسبينوزا علي هذه القضية بقوله بإنه لما كان من طبيعة الجوهر أن يوجد (قضية٧) فإن وجوده إما أن يكون متناهيا أو لا متناهيا، ولا يمكن أن يكون الجوهر متناهيا وإلا حده جوهر آخر من نفس طبيعته ومن ثم ينتج عندنا جوهران لهما نفس الطبيعة أو الصفات وهذا يتناقض مع مفهوم القضية الخامسة[4].

الجوهر إذن لا متناهي لأن وجوده من طبيعته هو، كما أنه غير محدد سواء في ماهيته أو وجوده. وهذا الكمال أو اللاتناهي إنما يتبع الجوهر ذاته ولا يتبع اللامتناهي نفسه أو علة خارجية عن الجوهر، فوجود الجوهر يتبع طبيعة الجوهر ،ولا تناهيه يعتمد علي ذاته كعلة بذاته.

وأبعد من ذلك أنه لما كان الجوهر يجب أن يوجد ولما كان لفظ «يجب»

---

(١) جوكهايم - دراسة في أخلاق اسبينوزا - ص٢١ وما بعدها.
(٢) أسبينوزا - الأخلاق - الكتاب الأول - (تعريف ٣).
(٣) نفس المرجع (قضية٨).
(٤) نفس المرجع - نفس الموضع - برهنة (القضية٨)

يشير إلي الضرورة فيتبع ذلك أنه لا يمكن أن نتصور وجود الجوهر علي أنه مستمر في الزمان أيا ما كانت مدته، إذ أن وجوده أبدي ويقول اسبينوزا في هذه الناحية «وأعني بالأبدية الموجود في ذاته إلي المدي الذي يدرك ضرورة من إتباع تعريف الأشياء الأبدية[١]. وإذن فيمكننا أن نتصور وجود الجوهر علي أنه لا متناهي وأبدي.

إن الحقيقة الأبدية هي التي تستمد حقيقتها من ضرورتها فوجودها هو حقيقتها، وحقيقتها هي في ذاتها. وبالمثل الجوهر، فهو يجب أن يوجد لأن وجوده وماهيته شئ واحد، فوجوده عين ماهيته، وماهيته عين وجوده[٢]. ولكن الأمر يختلف بالنسبة إلي الأحوال إذ هي أحوال للجواهر وماهيتها لا تتضمن الوجود وإلا كانت جواهر لا أحوال. ويتبع ذلك أنه علي الرغم من أنها توجد إلا أننا نستطيع أن نتصورها غير موجودة، إذ أننا لو تصورنا الأحوال كحالات للجوهر مفتقرة إليه في مدها بحقيقتها، فإننا نفهمها في ضرورتها الأبدية، ولكن إذا نظرنا للأحوال ذاتها وأعتبرناها موجودات منعزلة فلا نستطيع أن نؤكد وجودها في الحاضر، أو أنها ستكون موجودة أو غير موجودة في المستقبل، أو أنها كانت موجودة أو غير موجودة في الماضي. فوجود الأحوال إذن هو الذي يستمر في فترة ويتصور علي نحو مخالف لتصور الجوهر.

وعلي ذلك فإن الأحوال إذا كانت لا متناهية فإنما يكون اللامتناهي

---

(١) نفس المرجع - نفس الموضع - (تعريف ٨)

(٢) نفس المرجع - نفس الموضع - (قضية ٢٠).

فيها علة منبعثة من الشئ الذي تفتقر إليه أي الجوهر أو اللّه وهنا نجد أسبينوزا يقرر «أن الأشياء والأحوال التي تستتبع صفات اللّه الأبدية اللامتناهية هي أيضا لها وجود أبدي لا متناهي»[1].

كذلك الأمر في الصفات فهي لا متناهية بالإضافة إلي الجوهر، وإذا نظرنا إليها وأعتبرناها موجودات منعزلة فإن لا تناهيها يتوقف وتصبح متناهية، فإذا نظرنا إلي الكمية بالفكر علي أنها شئ حقيقي وفي ضوء الجوهر تحت صفة الإمتداد فإن الكمية تكون لا متناهية وقديمة وغير قابلة للقسمة أو التجزئة، أما إذا تصورناها علي أنها شئ مجرد عن الجوهر كما تشير إليها مخيلتنا وكما يطبع في أنفسنا عن طريق الحواس فإنها تكون متناهية، ومنقسمة أو قابلة للتجزئة ومكونة من أجزاء وأنواع عديدة.

وإذن فحين نتصور الكمية مجردة عن الجوهر أو اللّه وهما هنا بمعني واحد عند اسبينوزا فإننا نستطيع أن نجزئها إلي الأطوال التي نريدها وإلي المقادير التي نتبعها ومن ثم نصل إلي قياسها.

والأمر كذلك بالنسبة إلي الديمومة، فإذا أعتبرناها مجردة وإذا أغفلنا تعاقبها الضروري الذي يفتقر إلي الجوهر، ذلك التعاقب الضروري الذي يشير إلي ضروريتها ولا تناهيها، وإذا نظرنا إليها بمخيلتنا فإننا نستطيع أن نقطعها ونجزئها ومن ثمة نحصل علي الوقت، أو نحصل علي

---

(١) نفس المرجع - (قضايا ٢١، ٢٢، ٢٣).

زمان محدد مقسم إلي الأجزاء التي نرتضيها ونبتغيها. وفي هذا يقول برهييه: «الامتداد المتخيل هو المؤلف من أجزاء والمنقسم إلي أجسام أي أنه متناهي. ولكن إذا تعقبنا الامتداد فإنه يصبح لا متناهيا وغير قابل للقسمة[1]. والأمر كذلك بالنسبة إلي الفكر.

وعلي ذلك فليس صحيحا كما يقول ديكارت بأن العقل الإنساني لما كان متناهيا فإنه يعجز عن فهم اللامتناهي[2]. ولكن الصحيح هو أن يقال: بإننا لا نستطيع أن نفهم اللامتناهي تحت تلك المقولات التي تمكننا من أن نطبع المتناهي في أنفسنا بواسطة المخيلة والحواس.

وبناء علي ذلك فالكمية اللامتناهية لا يمكن أن تقاس كما أن الديمومة اللامتناهية لا يمكن أن نعبر عنها بالأعوام والأيام، فكل قياس وكل زمن إنما هو متناهي أو بمعني عام نستطيع أن نقول بأنه إذا فكرنا في شئ من جهة أنه حقيقي وعلي أنه مفتقر إلي الجوهر كان لا متناهيا، أما إذا تخيلنا أو طبعنا في أنفسنا شيئا وجردناه عن الجوهر كان متناهيا.

والخلاصة هي أن الأحوال والصفات إنما تكون لا متناهية بالأضافة إلي الجوهر اللامتناهي، فإذا تخيلناها وهي مجردة عن ذلك الجوهر كانت متناهية.

---

(١) أميل برهييه - تاريخ الفلسفة (أ-٤١).
(٢) ديكارت - مبادئ الفلسفة (أ-٤١).

٤ - الجـــوهر والله :

في مذهب اسبينوزا ، وفي نسقه الفلسفي ، يكون من الضروري ونحن نتكلم عن فكرة الجوهر عنده أن ننتقل مباشرة إلي فكرة الله. بمعني أننا حين نفكر في الجوهر كما حدده وفسره نجد أنفسنا موجهين إلي الله مباشرة إذ الجوهر عنده والله شئ واحد(١). فكما يقول راسل: «هناك فقط جوهر واحد هو الله أو الطبيعة ، ولا شئ متناهي يتقوم بذاته»(٢). كما يقرر رايت في كتابه «تاريخ الفلسفة الحديثة» بأن الاصطلاحات الثلاثة جوهر ،وطبيعة ، ، والله تعني نفس الشئ»(٣). ويذهب ديورانت أيضا إلي هذا في عبارة أقرب إلي التعجب منها إلي التقرير حين يقول: «وأبعد من ذلك يوحد اسبينوزا الجوهر بالطبيعة أو الله»(٤).

واسبينوزا كديكارت تماما وجد أن الله والله وحده هو الكائن المطلق اللامتناهي ، ومع ذلك فثمة اختلاف بينهما ، فبينما الله عند اسبينوزا هو الجوهر الأوحد أو الجوهر الوحيد نجد ديكارت يشير إلي الفكر والأمتداد علي أنهما جوهران. حقيقة إن الله عند ديكارت لا يفتقر إلي غيره بينما الفكر والأمتداد عنده مفتقران إلي الله ولكنهما يفتقران إلي الله وحده لا إلي شئ مخلوق. كل ذلك حقيقي ولكن في فلسفة ديكارت لا نجد جوهرا واحدا هو الله كما هو الحال عند اسبينوزا ، ولكننا نجد جواهر ثلاثة

---

(١) أسبينوزا - الأخلاق - الكتاب الأول - (قضية ١٤ ١٥)
(٢) راسل - تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الثالث - الفصل العاشر - ص٥٧١.
(٣) وليم رايت - تاريخ الفلسفة الحديثة - ص٩٨.
(٤) ديورانت - قصة الفلسفة - ص ١٨٨.

وهي الله - الفكر- الامتداد. كما أن العقل الإنسان المتناهي لا يستطيع عند ديكارت أن يحيط بالله وهو كائن لا متناهي، بينما الأمر عند اسبينتوزا هو أن هذا العقل المتناهي يستطيع أن يحيط بالله - وهو لا متناهي - إنما بشرط ألا تكون تلك الإحاطة عن طريق المخيلة والحواس.

إلا أن أمر محيرا حقا نجده في «أخلاق» اسبينوزا، وهو أن الأخلاق مع انها تبدأ - ولو عن طريق غير مباشر - بفكرة الله، إذ أن هناك وحدة بين الجوهر عنده والله، الا أنه حتى القضية الرابعة عشر لا يذكر اسبينوزا لفظ الله مباشرة، فالله حتي هذه القضية يذكر علي أنه جوهر من بين الجواهر المتعددة. حقيقة أنه لم يذكر لفظ الجوهر بصيغة الجمع لا في تعريفاته ولا في بديهاته ولا حتي في قضاياه[1]. ولكنه أيضا لم يذكر حتي هذه القضية المذكورة أن ذلك الجوهر الوحيد هو الله، ولكنه جعلنا نستنتج أن مجرد تصور الجوهر يجعلنا نعتقد أنه لا شئ في الطبيعة يمكن أن نطلق عليه لفظ الجوهر إلا الله.

وحينما نبدأ بتصور الجوهر كما هو محدد في التعريف الثالث «وأعني بالجوهر ما هو بذاته ومتصور بذاته»، وبمعني آخر أنه التصور الذي لا يحتاج إلي تصور شئ آخر من مكوناته، وحينما نصل إلي القضية الخامسة «وفي الطبيعة لا يمكن أن يوجد جوهران أو زكثر لهما نفس الطبيعة أو الصفة» وحينما نبدأ بتصور الله فإننا نحصل علي القضية

---

(١) للتأكد من ذلك نحيل الي كتاب الاخلاق تعريفات ٣، ٤، ٥، ٩ وقضايا ١، ٢، ٥، ٦، ٧، ٨ ... الخ حيث يذكر أسبينوزا لفظ الجوهر بصفة المفرد دائما.

الرابعة عشر «إلي جانب اللّه لا جوهر يوجد ولا يمكن أن يتصور جوهر» فإذا وضعنا كلا من هذين التصورين الذي يضم الأول منهما التعريف الثالث والقضية الخامسة ويضم الثاني القضية الرابعة عشر فإنه ينتج إنه لا يوجد جوهر ماعدا اللّه. وعلي ذلك يكون فيلسوفنا من أنصار فكرة وحدة الوجود إذ أنه «قبل تصور وحدة الوجود للعالم»(١).

ثالثا - تعليق ونقد :

وتشير فلسفة اسبينوزا في الجوهر إلي أن الرجل من أصحاب مذهب وحدة الوجود ، حيث تبدو الخبرات المتعددة والمظاهر المختلفة التي نجدها في هذا العالم مترابطة بالضرورة في وحدة لا تنفصم. ومع ذلك فإن جزءا من هذا العالم لا يمكن أن يوجد أو يتصور بدون وجود وتصور الجوهر الأوحد في هذا العالم وهو اللّه. كما أن هذه الفلسفة تعطينا لانسقا للأعضاء المتعاونين ولكن نسق جوهر واحد غير مفتقر إلي غيره ويفتقر سائر ماعداه إليه.(٢)

الفليسوف إذن مناصر لمذهب وحدة الوجود إذ عنده كما يقول ديورانت يكون «الكل في اللّه، وكل الحيوات،والحركات هي في اللّه»(٣).لكن ربما يكون اجتهاده في فلسفة ديكارت ورغبته في حل الإشكال الذي تورط

---

(١) بلدوين - المعجم الفلسفي والنفسي - الجزء الثاني - ص ٥٨٤.
(2) Richard Mckeon: The phllosophy of spinosa p. 162
(٣) جوركهايم - دراسة في أخلاق اسبينوزا - الفصل الأول - ص ١٠١.

فيه هذا الأخير والمتعلق باتحاد النفس والبدن قد دعاه إلي اعتبار الامتداد وهو جوهر الجسم، والفكر وهو جوهر النفس صفتين فقط لا جوهرين كما اعتبرهما ديكارت فبقي عنده الله كجوهر أول ووحيد في هذا العالم. إذ «الحق هو أنه ارتفع بالطبيعة إلي مرتبة الله والطبيعة يتصورها وهي مليئة بالحقيقة كالواحد والكل ... وفي الواقع أن الله والطبيعة يصبحان متطابقين لأن كلا منها يتصور علي أنه موجود كامل بذاته، وهذا يؤلف وحدة الوجود عند اسبينوزا»(١).

وربما أيضا كان ولعه بالتنظيم الهندسي المحكم وبالتحليل الرياضي هما اللذان دعياه إلي القول بجوهر واحد يكون مبدأ هذا العالم ومرجعه يقول ريتشاردبيكون: «إن التحليل الرياضي هو الذي تأدى به إلي أن يضع الله في قمة عرضه الفلسفي»(٢).

إلا أن وحدة الوجود كما يتضح من تفكير اسبينوزا ليست وحدة مادية ولكنها وحدة روحية ينمحي العالم خلالها في الله. يقول كونور إن وحدة اسبينوزا هي وحدة في البناء أو تنظيم موحد للوحدة لا وحدة جوهر مادي كما كان الأمر عند اليونان القدامي أمثال طاليس وغيره»(٣).

كما أن ثمة فكرة يجب أن نضعها أمام الذهن وهي أن الحقيقة عند

---

(٣) ول ديورانت - قصة الفلسفة - ص ١٨٩.

(١) دائرة المعارف البريطانية - جزء ٢١ - ص ٢٣٥.

(٢) كونور - التاريخ النقدي للفلسفة الغربية - ص١٩١.

اسبينوزا ليست ثابتة جامدة واقفة لا تتحرك ولا تتطور فالواقع أن الحقيقة عند فيلسوفنا ديناميكية وليست استكاتيكية «إذ الجوهر لا تتوقف إيجابيته ونشاطه وكل صفة تمارس نشاطها الخاص بكل الطرق الممكنة»[1].

علي أن فلسفة اسبينوزا في الجوهر يؤخذ عليها ما يلي:

١- إنه لم يفلح في محاولته التوفيق بين وحدة الجوهر وكثرة الصفات أي أنه لم يبين كيف يمكن أن تصدر عن الجوهر الواحد صفات وأحوال لا نهاية لها ومتغيرة إلي ما لا نهاية[2]. أي أنه لم يبين كيف يمكن أن يكون الواحد واحد وأحواله وصفاته عديدة ومتعددة بل متناهية.

٢- ولقد ابتعد عن الصواب حينما لم يبين أن في الجوهر أو في صفتي الفكر والامتداد ضرورة منطقية للتخصص في أحوال جزئية. لقد أخذ الفكر والامتداد وهما جوهران عند ديكارت وسلبهما صفة الجوهرية وجعلهما مجرد صفتين تلحقان بالجوهر أو تضافان إليه إضافة خارجية.

٣- يقول اسبنوزا بنوعين من علاقة العلية: علاقة داخلية بين الجوهر والصفات والأحوال، وعلاقة خارجية بين الأحوال بعضها وبعض فكيف نفسر هذه وكيف نوفق بينها وبين تلك[3].

---

(١) دائرة المعارف البريطانية - جزء ٢١ - ص ٢٣٧.
(٢) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة - فقرة ٥٠ - ص١١٧.
(٣) نفس المرجع - فقرة ٥١ - ص ١١٧.

٣ - فكرة الجوهر في فلسفة لوك :

كان جون لوك الفيلسوف التجريبي الإنجليزي (١٦٣٢-١٧٠٤) مهتما أيما إهتمام بفكرة الجوهر. ولعل اهتمامه الشديد هذا مبعثة عاملين إثنين علي الأقل: الأول منهما صادر عن الظروف التي عاش فيها والعصر الذي ترعرع بين ربوعه. إذ أن جوك لوك عاش في القرن السابع عشر الذي يعتبر عصر النهضة في العلم. ونجد أن محور الاهتمام في هذا العصر كان منصبا علي فكرة الجوهر وعلي العالم المادي. وقد تنبه كثيرون ومن بينهم لوك إلي أن هذا العالم المادي نفسه لابد من إقامة البرهان علي وجوده أو بمعني آخر لابد من إقامة البرهان علي وجود جوهر العالم المادي. فأرجأ ديكارت برهنته علي العالم المادي إلي ما بعد برهنته علي وجود الله والأنا، وذهب اسبينوزا إلي القول بفكرته عن وحدة وجود في جوهر واحد هو الله. أما العامل الثاني فمبعثه الفلسفة التجريبية التي نادي بها لوك، تلك الفلسفة التي كانت لا تؤمن إلا بكل ما هو حسي ومحسوس، والتي كانت تعتبر علي خلاف العقليين من أمثال ديكارت ومالبرانش وليبنتز وغيرهم بأن «العقل صفحة بيضاء ملساء تطبع عليها الأفكار بالتجربة والتعليم»[١] أو علي حد تعبير ديورانت «العقل صفحة بيضاء tabula rasa يكتب عليها الحس والتجربة

---

(١) ما يبره تاريخ الفلسفة الحديثة - فصل ١١ ص ١٨٤.

بآلاف الطرق[1] » وجدت تلك الفلسفة نفسها أمام فكرة الجوهر الذي قلنا أنه ساد ميتافيزيقيات القرن السابع عشر، فهل تقبل هذه الفكرة أم تنكرها، وسنجد أن موقفها سيكون حرجا للغاية، فإذا قبلت فكرة الجوهر فهي هنا تقبل فكرة ليس لها أساس حسى معلوم وهنا نتناقض مع ذاتها. وإذا تنكرت لتلك الفكرة كانت الصفات التي يقول عنها لوك أنها تنقسم إلي أولية وثانوية بدون محور أو مركز تستند إليه وبذلك تكون فرادي مبعثرة في هذا العالم، أوبمعني آخر لن يكون في استطاعتنا أن نربط تلك الصفات بعضها إلي بعض، إذ ما هو الأساس الذي سنضم عن طريقه لون أصفر مثلا إلي شكل كروي إلي رائحة معينة إذا لم يكن هناك شئ أو عنصر أو جوهر ثابت نصفه بتلك الصفات أو يكون بمثابة المحور أو المركز أو الحامل لها؟

وعلي الرغم من تلك الصعوبات إلا أن سيطرة فكرة الجوهر في فلسفات القرن السابع عشر جعلت لوك يحاول جاهدا أن يصل إلي رأي في مشكلة الجوهر هذ وأضطرته لأن يقبل تلك الفكرة في فلسفته، يقول راسل «إن تصور الجوهر الذي كان مسيطرا علي ميتافيزيقيات عصر - لوك - أعتبره لوك غامضا وغير مفيد ولكنه لم يخاطر بأن ينكر هذا التصور كلية»[2].

وتحت ضغط هذين العاملين المنبعثين من ظروف عصره من جهة، ومن

---

(١) ديورلنت: قصة الفلسفة - الفصل السادس ص ٣٨١.

(٢) راسل : تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الثالث - للفصل الثالث عشر - ص٦٣٣.

ظروف فلسفته من جهة أخرى، اهتم لوك اهتماما شديدا بهذه الفكرة ومن ثم قام ببحوث وافية عنها ... وكان من نتيجة تلك البحوث أنه وجد أن لكلمة الجوهر تعريفات كثيرة أهمها ثلاثة:

__الأول:__ الجوهر هو الشئ الذي له وجوده المستقل ولا يفتقر إلي غيره أي أنه يتقوم بذاته ويتقوم سائر ماعداه عليه. والجوهر بهذا المفهوم نجده عند أرسطو في كلامه عن أسمي الجواهر أو الله أو المحرك الذي لا يتحرك - كما نجده عند ديكارت، وعند اسبينوزا الذي أرتأى أن الوجود بالإجمال جوهر واحد. ونلاحظ أننا نجد هذا المفهوم لكلمة الجوهر عند لوك وإن كان قد انحدر بها إلي معنى تجريبي طبقا لمذهبه، إذ أننا «لو فكرنا في أي موضوع على أنه يوجد بذاته ولا يكون صفة لشئ غيره، فإننا سنجد بالتأكيد أن فكرتنا المركبة عن ذلك الموضوع تتكون من تجميع للأفكار البسيطة المختلفة»(١)

__الثاني:__ الجوهر هو الموضوع في القضية، ولا يمكن أن يكون محمولا وهذا هو المعنى المنطقي لكلمة الجوهر والذي نجده في القضية الحملية عند أرسطو كما نجده عند ديكارت. وكان هذا المعنى أيضا موضعا لإهتمام لوك.

الثالث: الجوهر كحامل للصفات الحسية ... فالصفات الحسية لن يكون لها معنى إلا بالقياس إلي شئ أو شخص تحمل عليه تلك الصفات وهذا المعني الأخير هو ما كان محور إهتمام لوك من فكرة الجوهر.

---

(١) رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة - الجزء الثاني - الفصل الثامن - ص ١٥١.

وبذلك فإن لوك يستخدم كلمة الجوهر بمعان ثلاثة مختلفة علي الأقل: فمن ناحية أولى الجوهر هو الموضوع الروحي أو الطبيعي الذي لا يفتقر إلي غيره، ومن ناحية ثانية الجوهر هو فكرتنا المركبة عنه؛ ومن ناحية ثالثة الجوهر هو الحامل أو المحور الذي تحتويه الكيفيات الملاحظة في الموضوع»[1].

هذا وحينما يتحدث لوك عن فكرة الجوهر يبدأ أولا بالحديث عن فكرة الجوهر بصفة عامة وعن ماهيته، ثم يتكلم عن الجواهر الجزئية ويقسمها إلي جواهر مادية وجواهر روحية، ويقسم الجواهر الروحية أيضا إلي جواهر روحية متناهية كالنفوس وإلي جوهر روحي لا متناهي أي الله. ونحن سنعرض فكرته عن الجوهر هنا كما عرضها هو ثم نعقب علي فكرته وننقدها.

أولا : الجوهر بصفة عامة :

يقول لوك في الكتاب الثاني من «المقال في العقل البشري» إن العقل يقابل بعدد كبير من الأفكار البسيطة تحمل إليه بواسطة الحواس تماما كما هي في الأشياء الخارجية. ويلاحظ العقل أن بعض تلك الأفكار البسيطة متلازمة فيطلق عليها كلمة تربط بين تلك الإحساسات المختلفة المتلازمة وتدمجها لتصبح إحساسات لموضوع واحد. وهذا الموضوع هو ما ندعوه بالجوهر. أو بمعني آخر «إن الفكر يلاحظ تلازم معان بسيطة

---

(١) رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة - الجزء الثامن - ص ١٥١- ١٥٢

مكتسبة بحواس مختلفة، فيعتاد إعتبار هذا المجموع شيئا واحدا، ويطلق عليه إسما واحدا كالإنسان والفرس والشجرة ويتوهم أن هناك أصلا تقوم فيه الكيفيات، لأنه لا يدرك كيف يمكن لهذه المعاني البسيطة أو الكيفيات أن تتقوم بأنفسها »[1].

والفكرة التي لدينا عما ندعوه بالجوهر ليست عند لوك إلا شيئا مجهولا نفرضه من عندياتنا ليكون حاملا لتلك الكيفيات المختلفة التي نعتقد أنها لا يمكن أن تقوم بدون محور أو بدون حامل « ونحن نطلق علي هذا الحامل إسم الجوهر[2] ». فالجوهر إذن ضروري لأن التقليد الفلسفي جرى علي إفتراض وجود شئ يقوم إلي جانب الكيفيات من امتداد وشكل صلابة وحركة ... الخ علي الرغم من أننا لا نعرف ما هو علي حد رأي لوك.

وبعد تلك المعرفة الأولية برأي لوك عن الجوهر بصفة عامة نريد أن نعرف إجابة لوك مثلا إذا ما سألناه السؤال التالي: ما معني قولك إنك تعرف التفاحة؟ ... الواقع أن إجابة لوك ستكون علي النحو التالي: إننا لو أحصينا صفات التفاحة في شكلها المستدير ولونها المزيج من الأخضر والأحمر مثلا وطعمها ... الخ فإننا سنجد أن هذه الصفات تنقسم إلي قسمين أساسين: القسم الأول متصل بالتفاحة إتصالا وثيقا، والقسم

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة - الباب الثاني - الفصل الثامن - ص١٤٣.
(٢) لوك: مقال في العقل البشري - الكتاب الثاني - الفصل الثالث والعشرون - فقرة ٢ ص ٢٠٩.

الثاني ليس في الحقيقة قائما في التفاحة ذاتها بل نشأ حينما اتصلت التفاحة بحاسة من حواسنا . ويطلق لوك علي النوع الأول إسم الصفات الأولية وهي عنده مثل الشكل والصلابة والإمتداد والحركة والعدد ... الخ، ويطلق علي النوع الثاني إسم الصفات الثانوية وهي عنده مثل الطعم واللون والصوت فلون التفاحة مثلا ما هو إلا موجات ضوئية لها طول معين أنبعثت من التفاحة لتلتقي بأعيننا ثم تنتقل عن طريق الأعصاب إلي المخ وهناك تترجم تلك الموجات إلي لون معين، كما أن طعم التفاحة يختلف حسب الحالات المختلفة من صحة أو مرض ... وهكذا

وإدن فعند لوك نكون الصفات الأولية والثانوية منبعثة إلينا من الشئ الخارجي عن طريق الحواس ولو أن الصفات الثانوية لا توجد إلا حيسما نتفاعل معها بحواسنا عكس الأولي التي توجد سواء أدركناها أم لم ندركها ومن هذه الصفات وتلك يأخذ العقل في تركيب الأفكار كأن بجمع الإمتداد والشكل الخاص بالتفاحة إلي طعمها وملمسها ورائحتها الخ ويكون العقل من نلك الأفكار البسيطة التي جمعها وركبها فكرة التفاحة. فإدا ما تجمعت لديه صور عدة لعدد من التفاحات قارن بينها واستخرج منها صورة أكثر تعميما وتركيبا وتنطبق علي أية تفاحة مهما يكن من أمر التفاوت بين الواحدة منها والأخرى. وما الكلمة الكلية التي نطلقها أو نعبر بها عن تلك الصورة العامة إلا فكرة مركبة من مجموعة إحساسات

ولكن إلي من ننسب تلك الصفات أولية كانت أم ثانوية؟ وكيف نضم تلك الصفات بعضها إلي بعض، هل يركب العقل هذه الصفات بعضها إلي بعض بغير محور يديرها حوله. هنا يقول لوك لا ... ولابد من افتراض وجود عنصر تتعلق به هذه الصفات أو يكون بمثابة المحور أو الحامل لها وإلا كانت الصفات بغير شئ تصفه. وهذا العنصر أو المحور أو الحامل الذي تنتمى إليه الصفات علي اختلافها هو الجوهر الذي ننسب إليه هذه الصفات. ألسنا نقول إن التفاحة مستديرة؟ وأن طعمها لذيذ، ورائحتها ذكية؟ ... الخ ألا يشير ذلك إلي أننا ننسب هذه الصفات كلها إلي جوهر يتصف بهذا الشكل أو ذاك وبهذا اللون أو ذاك؟

وإذن فإلي جانب صفات الشئ أو أعراضه المتغيرة من شكل ولون ورائحة ... الخ هناك جوهره الثابت الذي لا يتغير.

وعلي هذا النحو وبعد أن تتركب في أذهاننا أفكار مركبة للأشياء، لكل شئ منها جوهره الذي تحمل عليه سائر صفاته، لا تظل هذه الصور في الذهن مبعثرة لا رابط بينها، بل ترتبط الصور الذهنية بروابط وعلاقات كالسببية والذاتية والتباينية.

ولكن مذهب لوك يقرر أن علينا ألا نقبل أية فكرة إلا إذا أمكن ردها إلي الإنطباعات الحسية ... وكل ما ندركه من التفاحة مثلا ظاهرات حسية، وكل حاسة من حواسنا تدرك من التفاحة جانبا من جوانبها فالأنف تدرك الرائحة، والعين تدرك اللون، واللسان يدرك الطعم ... الخ. ولكننا لا ندرك بعد ذلك مانسب إليه تلك الصفات التي استقيناها من

التفاحة، أعني أننا لا ندرك بعد تلك الكيفيات أولية كانت أم ثانوية ما نسمية بجوهر التفاحة ذلك الجوهر الذي لا يتغير بينما يعتري التغير صفاته أو أعراضه فقد يتغير لون التفاحة مثلا أو شكلها ومع ذلك يبقي الجوهر ثابتا لا يتغير.

وبالاضافة إلي أننا لا ندرك إلا الصفات علي أختلافها فإننا أيضا لا نعرف بأي حاسة من حواسنا الخمسة انطبعت عليها صورة هذا الجوهر الخفي المزعوم. فتلك الحاسة مثلا لم تكن العين ولا اللسان ولا الأذن ولا أية حاسة أخرى. ومادام الأمر كذلك فإن هذه الفكرة طبقا لمذهب لوك تكون مجرد افتراض أو اختلاق من أوهامنا لأنها ليست مما تأثرت بها الحواس.

وإذن فهناك إلي جانب الصفات بنوعيها جوهر أو حامل لتلك الصفات ماهيته غامضة كل الغموض وهو شئ مجهول مزعوم نفترضه لأن الصفات محتاجه إلي حامل أو جوهر من جهة ولكي نفسر بها تلازم صفات مختلفة في الواقع من ناحية أخرى، وفي هذا يقول لوك «ولذا فإن من يختبر نفسه بالنسبة لفكرته عن الجوهر البحت بصفة عامة - لن يجد في نفسه إلا افتراضا فقط لما لا يعرفه كدعامة لهذه الصفات القادرة علي أن تحدث فينا الأفكار البسيطة، تلك الصفات التي تسمي عادة بالاسم «الأعراض». وإذا سئل شخص ما «ماهو الموضوع الذي يرتبط به اللون أو الوزن؟» فلن يجد ما يقول سوى «الاجزاء الصلبة الممتدة» فإذا سئل «وما هو ذلك الشئ الذي ترتبط به صفتا الصلابة والامتداد؟» فلن

يكون أحسن حالا من ذلك الهندي الذي رأي أن العالم مرتكز علي فيل كبير - ولما سئل «وعلي أي شئ يقف الفيل؟» كانت إجابته علي ذلك «سحلفاة كبيرة». وحين اضطر إلي معرفة تلك الدعامة التي تحمل هذه السحلفاة ذات الظهر العريض أجاب بأنها شئ لا يعرفه وعلي ذلك. فالفكرة التي نطلق عليها الإسم العام «الجوهر» لن تعبر عن شئ سوء تلك الدعامة المجهولة التي نفترض وجودها لترتكز عليها تلك الصفات التي ندرك أنها موجودة، والتي لا يمكن أن نتخيل وجودها «بدون شئ يدعمها» ونحن نسمى تلك الدعامة أو الركيزة باسم «الجوهر»(١).

وإذن ففكرة الجوهر نفترضها نحن افتراضا،وهي فكرة غامضة أو علي نحو تعبير لوك«ليس لدينا فكرة واضحة أو محددة عن ذلك الشئ الذي نفترضه حاملا»(٢) ومع ذلك فنحن في حاجة إلي افتراض تلك الفكرة لكي نفسر تلازم الصفات في شئ واحد يكون حاملها ولأننا تعودنا علي أن ننسب الصفات إلي شئ أو محور أو عنصر أو ركيزة أو جوهر.

ثانيا: الجواهر الجزئية:

بعد أن ينتهي لوك من كلامه عن فكرة الجوهر بصفة عامة والذي خلص منه إلي أننا نفترض الجوهر ليقوم وراء الكيفيات المختلفة التي يكون في استطاعتنا إدراكها، ينتقل إلي الكلام عن الجواهر الجزئية فيقول في

---

(١) لوك: مقال العقل البشري - الكتاب الثاني - الفصل الثالث والعشرون - فقرة ٢ ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٢) نفس المرجع - فقرة ٤ - ص.٢١٠.

الفقرة الثالثة من الكتاب الثاني من «المقال في العقل البشري» ... ثم نصل إلي أفكار للأنواع المتخصصة من الجواهر، وذلك بتجميع الأفكار البسيطة كما هي بالخبرة والملاحظة مع الانتباه إلي أن تلك الأفكار كانت مرتبطة بعضها مع بعض، ومن ثم نفترض بأنها لم تظهر إلا نتيجة للتركيب الداخلي لذلك الشئ أو نتيجة لماهيته الجزئية. ومن هنا نصل إلي أفكار عن الرجل، والحصان، والذهب، والماء ... الخ والتي يكون كل جوهر منها ليس إلا أفكارا مرتبطة متعاونة»[1].

ومن ثمة فإن هناك جواهر جزئية أمثلتها كما يقول لوك هي الإنسان والحصان والذهب والحجر ... وهلم جرا من تلك الجواهر الجزئية التي ليست في الحقيقة إلا أفكار مركبة من أفكارنا البسيطة مضافا إليها فكرة غامضة مبهمة ومجهولة وهي الجوهر. يقول لوك «وعلي ذلك فأفكارنا المركبة عن جوهر الذهب مثلا ليست سوى فكرة مركبة من أفكارنا البسيطة عنه، مضافة إلي فكرة مبهمة غير واضحة عن ذلك الشئ الذي يتوقف عليه وجود كل هذه الأفكار البسيطة - أي الجوهر - وعلي ذلك فإننا حين نتكلم عن أي نوع من أنواع الجواهر، فإننا نقول أنه شئ يتصف بكذا وكذا »[2]

إن الأمر عند لوك هو كما يلي: أفكار بسيطة في أول الأمر يقوم العقل بتجميع بعض منها فينتج أفكار مركبة عن الجواهر والأحوال والعلاقات، وفي هذا يقول روجرز« كل التجمعات الممكنة يمكن أن نضعها تحت عناوين

---

(١) نفس المرجع - فقرة ٣ - ص٢٠٩.
(٢) نفس المرجع - نفس الموضع.

رئيسية ثلاثة: الأحوال، والجواهر، والعلاقات»[1]والأحوال أفكار مركبة أيا ما كان تركيبها لا تتقوم بذاتها وإنما تتقوم بالجوهر، والجواهر أفكار مركبة ولكنها وإن كانت مجهولة لدينا فهي غير مفتقرة إلي غيرها، أما الافكار المركبة عن العلاقات فإنها تتكون من مقارنة فكرة بأخرى.

فهنا إذن نجد أن فكرة الجوهر ما هي إلا فكرة مركبة من أفكار بسيطة يركبها العقل ويفترض حاملا لها غيره مفتقر إلي غيره وإلا كان حالا. ومع ذلك فإن فكرتنا المركبة عن الجوهر تختلف عن أي فكرة مركبة أخرى لأننا نفترض الجوهر موجودا رغم أننا لا ندركه بالحواس أو الاستبطان كما سنبينه ونحن بصدد الجواهر الروحية . وفي هذا يقول إردمان : وهناك «فكرة مركبة واحدة يختلف الأمر فيها عما عدا الأفكار جميعها، وهذه هي فكرة الجوهر. ونحن نقبل تلك الفكرة إما لأننا نتعود أن نجد عدة صفات معا، وإما لإضطرارنا لقبول حامل يجمع تلك الصفات»[2].

وبعد أن يتكلم لوك عن الجواهر الجزئية يقسمها إلي جواهر مادية وجواهر روحية.

(أ) الجواهر المادية :

وهناك علي ما يقول لوك ثلاثة أنواع من الأفكار تكون فكرتنا المركبة عن الجواهر المادية[3] وهي:

---

(١) روجز - تاريخ الطالب في الفلسفة - الكتاب الثالث - ص ٣٠٥.
(٢) اردمان: تاريخ الفلسفة - الكتاب الثاني - الجزء الثالث ص١٠٧
(٣) لوك - مقال العقل البشري - فصل ٢٣ فقرة ٩ ص ٢١٢

١- أفكارنا عن الصفات الأولية للأشياء: وهي تلك التي نكتشفها بواسطة حواسنا وتوجد في الأشياء سواء أدركناها أم لم ندركها وهي مثال الشكل والعدد والحركة ... الخ.

٢- أفكارنا عن الصفات الثانوية للأشياء: وتعتمد علي الصفات الأولي وما هي إلا قوى للجواهر تنتج بها أفكارا عديدة فينا بواسطة الحواس وهي مثال اللون والطعم والرائحة ... الخ

٣- أفكارنا عن تلك القدرة الموجودة في كل جوهر مادي علي أن يقوم بإحداث أي تغيير في الصفات الأولية لشئ آخر، أو يستقبل مثل هذا التغيير. وهذا ما سماه لوك «بالقوي الإيجابية والسلبيه في الشئ». وتلك القوي ما هي إلا أفكار بسيطة إذ يقول لوك في الفقرة السابقة من كتابه الثاني «المقال في العقل البشري» ما معناه أن القوى التي يعدها البعض ما هي إلا تجميع لقوى مفردة أدركناها من أمثلة حسية عديدة. فهذه القوى إذن أفكار بسيطة لا تكشف لنا إذا حللناها عن جواهر تقف وراءها[١].

فإذا ما جمعنا تلك الأفكار البسيطة عن كل من الصفات الأولية والثانوية وقوى الشئ الإيجابية والسلبية، استطعنا أن نركب منها فكرة جديدة عن ذلك الجوهر المادي. وبمعني آخر فإن تلك الأنواع الثلاثة من الأفكار تضع العقل البشري في نهاية الأمر أمام حقيقة واضحة وهي

---

(١) لوك - مقال العقل البشري - الكتاب الثاني - فصل ٢٣ فقرة ٧ ص ٢١١.

فكرة الجوهر، إذ كيف يتصور العقل صفات معينة أولية وثانوية وقوى تقوم بإحداث واستقبال التغير دون أن يكون ذلك كله في جوهر مادي نصفه بتلك الصفات ونضيف إليه تلك القوى؟ ونجد لدى لوك مثالا طيبا يفسر لنا فيه كيف تجتمع تلك الأنواع الثلاثة من الأفكار البسيطة تكون لنا فكرة جديدة عن جوهر مادي فيقول لوك «إن الفكرة التي ترمز إليها كلمة بجعة في ذهن الرجل الإنجليزي هي فكرة اللون الأبيض و الرقبة الطويلة والظهر الأحمر والأبيض والأرجل السوداء بالأضافة إلي القدرة علي السباحة في الماء مع إخراج ضوضاء معينة ... كل هذه الأفكار البسيطة حين ارتبطت في ذهن الشخص كان ارتباطها في الواقع حول جوهر واحد»(١).

واذن فإرتباط تلك الأنواع الثلاثة من الأفكار أو بمعني أكثر تخصيصا إن إرتباط أفكار صفات أولية معينة كالشكل والحركة والعدد ... الخ مع أفكار صفات ثانوية معينة كاللون والصوت والرائحة ... الخ مع أفكار عن القدرة في إحداث واستقبال تغييرات معينة أي مع أفكار عن القوى الإيجابية والسلبية للشئ تجعلنا نقف لا محالة أمام جوهر مادي معين بدونه لا نستطيع بأي حال من الأحوال أن نربط تلك الصفات جميعا مع تلك القدرات بعضها مع بعض.

---

(١) نفس المرجع - فقرة ١٤ - ص ٢١٦.

(ب) جواهر روحية :

رأينا ونحن بصدد الجواهر المادية بأن الجوهر المادي ما هو إلا فكرة مركبة مؤلفة من مجموعة الأفكار البسيطة التي هي أفكارنا عن الصفات الأولية والثانوية والقوى الأخرى مضافا إليها افتراض حامل لتلك الصفات والقوى. وهذا الحامل لا تعرف عنه شيئا إلا أننا نحس بأن افتراضه أمر ضروري، وضروري، وضرورة ذلك الإفتراض في نظر لوك آتية من المفهوم المنطقي لكلمة جوهر الذي قلنا أننا نجده في القضية الحملية الأرسطية التي تحتاج الصفات فيها أي المحمولات إلي موضوع أو إلي جوهر تحمل عليه.

وفيما يتعلق بالجواهر الروحية نجد الأمر فيها هو فيما يتعلق بالجواهر المادية، إذ أن هناك عمليات عقلية كالشك والإستدلال وغيره، وهذه العمليات تفترض لها حاملا تنسب إليه ويكون بمثابة جوهرها. ويقول لوك في هذا الصدد «إننا إذا لاحظنا عمليات العقل كالتفكير والإستدلال والخوف ... الخ سنجد أنها عمليات لا يمكن أن تقوم وحدها أو تتم بذاتها، بل لابد من وجود شئ وراءها تعتمد في وجودها عليه. وحيث أننا لا يمكن أن نتصور وجودها المستقل ولا أن نفهم كيفية اعتمادها علي الجسم أو صدورها عنه أو وجودها كنتيجة له فإننا سنفترض لهذه العمليات جوهر آخر وهو ما ندعوه بالروح»[1].

---

(١) نفس المرجع - فقرة ٥ - ص ٢١٠.

وإذن فإن ما ندعوه بالجوهر الروحي ما هو إلا افتراض حامل لعمليات التفكير والشك والإستدلال تماما كما يحدث لأي جوهر مادي. ويذهب لوك إلي أن إنكارنا للجوهر الروحي إنما يكون مساويا تماما لإنكارنا للجوهر المادي، أي أننا حينما نفترض عدم وجود الجوهر الروحي يؤدي بنا هذا الافتراض إلي إنكار الجوهر المادي أيضا، يقول لوك: «ليس من المعقول أن نزعم بأن الجسم المادي غير موجود مادمنا لا نعرف فكرة متميزة عن جوهر المادة كما أنه ليس من المعقول بنفس الدرجة أن ننكر وجود النفس لأننا لا نعرف فكرة واضحة متميزة عن جوهرها»(١).

وغرض لوك من هذا أن يرينا أن افتراض وجود جوهر مادي وأن تجميع الأفكار البسيطة عن التفكير والحرية والشك ... الخ تشير إلي فكرة جوهر لا مادي تماما كما تشير الأفكار البسيطة عن الصفات الأولية والثانوية والقدرات أو القوى الإيجابية والسلبية إلي جوهر مادي يقول لوك: «وبوضع أو تجميع الأفكار البسيطة للتفكير والإدراك والحرية وقوة الحركة..الخ يكون لدينا إدراك واضح وفكرة عن الجوهر المادي»(٢).

وإذا كانت الحواس الخمسة هي مصدر معرفتنا بالجواهر الجزئية فإن الاستبطان هو مصدر معرفتنا بالجوهر الروحي، وفي هذا يقول أوكونور: «المصدر الثاني لأفكارنا يسميه لوك بما ندعوه الآن بالاستبطان»(٣)

---

(١) نفس المرجع - نفس الموضع.
(٢) نفس المرجع - فقرة ١٥ - ص ٢١٦.
(٣) أوكونور - التاريخ النقدي للفلسفة الغربية - الفصل ١٢ - ص ٢٠٨.

بمعني آخر اذا كان الإحساس يعطينا الأفكار البسيطة عن العالم الخارجي فإن الاستبطان يعطينا الأفكار البسيطة عن عالم النفس من إدراك وشك واستدلال.

ثم يقسم لوك الجواهر الروحية إلي قسمين اثنين هما:

١- جواهر روحية متناهية: وهي النفوس التي تكون بمثابة الجوهر أو الحامل للعمليات العقلية أو النفسية كالشك والتفكير والاستدلال. فهذه كلها تفترض محورا أو جوهرا ترتكز عليه.

٢- جوهر روحي لا متناهي: وهو الله ... وفكرتنا عن الله كجوهر سامي ما هي في حقيقتها إلا مكونة من أفكار بسيطة ندركها في الكائنات المتناهية ويحاول العقل أن يعظم تلك الأفكار أو أن يكبر تلك الأفكار البسيطة التي جمعها من الكائنات المتناهية لكي تكون ملائمة لله كجوهر لا متناهي. وبتجميع تلك الأفكار من الكائنات المتناهية وبتكبيرها تنتج فكرتنا عن جوهر إلهي[١].

والواقع أن ثمة فوارق كبيرة بين الجواهر المتناهية أو النفوس المتناهية وبين الجوهر الروحي اللامتناهي أو الله «فإن ذاتية الله ترتفع فوق كل شك حيث أن الجوهر الإلهي خالد أبدي غير متغير وموجود في كل مكان[٢]. أما ذاتية النفوس أو الجواهر المتناهية فيذكر لوك «أنها تتحدد

(١) لوك - مقال في العقل البشري - الكتاب الثاني - فصل ٢٣ فقرة ٣٥ - ص ٢٢٤.
(٢) نفس المرجع - فصل ٢٧ فقرة ٢ - ص ٢٤١.

ببدء وجودها وأن بدء هذا الوجود يتحدد دائما بزمان ومكان معينين[1].

وبعد أن يتكلم لوك عن الجوهر بصفة عامة ثم عن الجواهر الجزئية مادية وروحية ويقسم الروحية إلي جواهر روحية متناهية وإلي جوهر روحي لا متناهي نجده يؤكد بقوة بأننا لا نعرف شيئا عن ذلك كله، وأن كل ما نعرفه ماهو إلا الأفكار البسيطة وحدها «ونحن لا نعرف شيئا إلا الأفكار البسيطة»[2]. بمعني أننا لو حللنا أفكارنا عن شئ مادي أو لامادي فإنها ستنحل في النهاية إلي أفكار بسيطة ولن نجد فيها جوهرا ماديا كان أو لا ماديا.

إلا أن لوك يتحدث بعد ذلك عن أفكار أكثر تركيبا نحصل بها علي فكرة جوهر يكون هو النوع أو الجنس. فهو يذهب إلي أنه إلي جانب تلك الأفكار المركبة فإن العقل يركب أيضا الجواهر بعضها إلي بعض. كما يركب من جوهر الرجل مثلا جوهر الجيش باعتباره عدد من الرجال، كما يركب كل الاجسام فيما نسميه «العالم»[3]. وبمعني أكثر وضوحا نستطيع أن نقول بإن الأفكار المركبة عن الجواهر إما أن تكون مفردة تشير إلي شئ جزئي معين أو جمعية تشير إلي مجموعة جواهر جزئية. وهنا يقول لوك «هناك نوعان من الافكار المركبة، الأول للجواهر المفردة single sulstances مثل فكرتنا عن إنسان ما أو شاه ما. والثاني جواهر

(١) نفس المرجع - نفس الموضع - ص ٢٤٢
(٢) نفس المرجع - فقرة ٣٢ - ص ٢٢٣
(٣) نفس المرجع - فصل ٢٤ - فقرة ١ - ص ٢٣٢

جمعيه collective substances مثل فكرتنا عن االجيش أو عن قطيع من الخراف[1]».

هذا ويقسم لوك الافكار طبقا لمدي مطابقتها للواقع إلي[2]:

١- أفكار حقيقية أو وهمية.

٢- أفكار إما كاملة وإما ناقصة.

٣- أفكار إما صادقة وإما كاذبة.

ويقول إن جميع أفكارنا البسيطة تعتبر أفكارا حقيقية لأنها تتطابق والواقع، والأفكار المركبة تعتبر حقيقية إذا كانت تمثل تمثيلا دقيقا. كما أن فكرتنا عن الجواهر إنما تكون حقيقية بمقدار ما تشير إلي صفات واقعية لا خيالية ترتبط بحامل أو مركز مجهول.

وبالرغم من أن أفكارنا المركبة عن الجواهر حقيقة فهي ناقصة، لأن تلك الفكرة تنشأ من تركيب الأفكار البسيطة في جوهر واحد. فإذا كانت هذه الأفكار البسيطة مرتبطة في الواقع فعلا في عنصر واحد أو جوهر واحد، كانت هذه الفكرة صحيحة وحقيقية، إلا أنه لما كان من الصعب علينا حصر جميع الصفات الثانوية بالأضافة إلي أن ذلك المحور نفسه أو الجوهر الذي ترتبط به الصفات هو في حد ذاته مجهول وغامض، فإن

---

(١) نفس المرجع السابق - فصل ١٢ فقرة ٦ - ص ١١٠.

(٢) نفس المرجع - فصل ٣٠ - فقرة ١ - ص ٢٩٧.

فكرتنا المركبة عن الجوهر تكون ناقصة أو غير كاملة، لأنه ليس من الممكن أن نتتبع كل الأفكار البسيطة التي تقف وراء فكرة الجوهر بواسطة الحواس. وإذن فالفكرة المركبة عن الجوهر وإن كانت حقيقية فهي ليست فكرة كاملة[1]،بينما أفكارنا البسيطة عن الصفات حقيقية وكاملة لأنها تطابق الواقع من جهة، ويمكن أن نتتبع كلا منها عن طريق الحواس أو الإستبطان من جهة أخرى.

وهنا يقول برهييه «كل فكرة عند لوك تكون ممثلة للواقع: وهناك أفكارا مركبة حقيقية تماما كما توجد أفكار بسيطة حقيقية ... وهناك أفكار ناقصة أو غير كاملة دائما وهذه هي أفكارنا عن الجواهر»[2].

كذلك فإن الأفكار البسيطة صادقة لأنها تتكون في الذهن عن طريق الإحساس أو الاستبطان أما فكرتنا المركبة عن الجوهر فإنها كاذبة إذا أردنا أن نشير بتلك الفكرة إلي حقائق الأشياء، إذ أن هذه الحقائق أشياء مجهولة لا تتكون في الذهن عن طريق الإحساس أو الاستبطان. وبمعنى آخر إن فكرتنا عن الجوهر تكون كاذبة إذا أريد بها الدلالة علي الماهية الحقيقية للشئ - لأنها مجهولة عند لوك - ولكن تكون تلك الفكرة صادقة إذا أريد الدلالة علي الماهية الأسمية للشئ، تلك الماهية التي نفترضها من عندياتنا لتكون حاملا للصفات التي ندركها في شئ معين.

---

(١) نفس المرجع - فصل ٣١ - فقرة ١٣ - ص ٣٠٥.

(٢) أميل برهييه: تاريخ الفلسفة - الفصل التاسع - ص ٢٨٦.

وإذن فبينما الأفكار البسيطة عند لوك حقيقية وكاملة وصادقة لأنها تتطابق مع الواقع ومصدرها الحواس أو الاستبطان، نجد أن فكرتنا المركبة عن الجوهر حقيقية ولكنها ليست كاملة كما أنها تكون كاذبة إذا كانت تشير إلي الماهية الحقيقية للشئ ، وتكون صادقة إذا كانت تشير إلي الماهية الأسمية فقط.

يبقي بعد ذلك كله الأسماء أو الكلمات التي نطلقها علي الأشياء والتي تشير إلي وجود جوهر يحمل بعض الصفات والقوي ويربطها معا ، فنجد لوك يقول بصدد هذه الأسماء العامة للجواهر إنها «ماهي إلا علاقة لأفكار مركبة»(١) وتسهل علينا تلك الأسماء إدراك كيفيات كثيرة أو صفات متعددة وقوى عديدة خلال شئ واحد أو حامل أو جوهر واحد. وتلك الأسماء إذا ما كانت معبرة عن أفكار مركبة عما يدعى بالجواهر إنما تكون دالة علي نوع معين أو جنس معين.

ثالثا - تعليق ونقد :

يلاحظ أن فلسفة لوك فلسفة تجريبية بحته، تعتمد على الإحساس في إدراك العالم الخارجي وعلي التأمل أو ما نسميه الآن بالاستبطان وهو عنده حسي في إدراك العمليات الداخلية، والإحساس والاستبطان وحدهما غير كافيين في إعطائنا معرفة حقيقية ثابتة. ولو أن لوك كان يؤمن بالعقل وبأن هناك أفكار فطرية لكان قد خلص من هذا الإشكال

---

(١) نفس المرجع الكتاب الثالث - فصل ٦ - فقرة ١ - ص ٣٥٥

الذي تورط فيه، والذي جعله يضطر لإثبات الجوهر أو حتى يفترضه مع أن حواسنا من جهة والاستبطان من جهة أخرى لا يكشفان لنا عن شئ اسمه جوهر. ولعل اضطراره هذا كان راجعا إلي محاولته إيجاد تفسير لاستناد الصفات أولية كانت أم ثانوية إلي محور ترتكز عليه أو إلي موضوع تحمل عليه سائر الصفات المتعلقة به.

ولكننا نجد لوك خصوصا في الكتاب الأول من «المقال في العقل البشري» ينفي نفيا قاطعا كل الأفكار الفطرية نظرية كانت أم عملية وحتى نجده يقرر أن فكرة اللّه ليست فطرية[1] كذلك نجده يقرر بأن القواعد الأخلاقية والمبادئ والقضايا والعبادة والكل والجزء كلها أفكار بسيطة ولكنها ليست فطرية في العقل. فإذا علمنا بعد ذلك أن كل أفكارنا تأتي إما عن طريق الحواس الخمسة وإما عن طريق الاستبطان ... وأن جميع أفكارنا عن المكان والزمان واللاتناهي والقوة والجوهر والذاتية والعلية وغيرها تعتمد إما على (أ) إدراكنا للأشياء الخارجية خلال الحواس الخمس، وإما عن طريق (ب) إدراكات تعتمد على عمليات عقلية وراء تلك الأولى أي عن طريق الاستبطان ... وأن ذلك الاستبطان ما هو إلا إحساسات داخلية»[2] أو بصيغة أخرى اذا علمنا أن الخبرة داخلية كانت أم خارجية لا تعطينا هذا التصور - أي تصور الجوهر»[3]

---

(١) لوك - مقال في العقل البشري - الكتاب الأول - فقرة ٨ - ص ٤٤.
(١) دائرة المعارف البريطانية - مجلدة ١٥ - ص ٨٤٩.
(٢) أردمان - تاريخ الفلسفة - الكتاب الثاني - الجزء الثالث - ص ١٠٧

أقول اذا علمنا كل ذلك وادكنا بانه لا عن طريق الاحساس ولا عن طريق الاستبطان نتوصل إلي شئ يسمى بالجوهر، علمنا مدى الأشكال الذي تورط فيه لوك بصدد فكرته عن الجوهر

وكل ذلك إنما يمثل صعوبة في فلسفة لوك وخصوصا في فكرته عن الجوهر - فالجوهر عنده غير فطري من جهة وهو غير محسوس من جهة أخرى وهو لازم من جهة ثالثة لكي تتقوم عليه الصفات المتعلقه به الأمر الذي دعاه بأن يختلق فكرة الجوهر احتلاقا أو يفترضها افتراضا أو يجعل العقل يبتكرها رغم أنه ليس لها وجود حقيقي فالعقل «انما يبتكر هذا الوجود حتى يحل فيه الصفات العرضيه المحتلفه» [1]

وما كان لوك بحاجه إلي ذلك الالتباس ولا كانت فلسفته في الجوهر مشوبه بكل ذلك الاضطراب والغموض لو كان قد قرر بأن فكرة الجوهر فكرة فطريه أو لو ذهب إلي أن المعرفه تتضافر فيها الاحساسات من جهة ومقولات العقل من جهة أخرى كما ذهب الي ذلك كانط أو حتى ولو قرر أنه لا يوجد جوهر وأننا لسنا في حاجه حتى الي مجرد افتراض وجوده لو كان لوك قد قرر شيئا من ذلك لكان اقرب إلي مذهبه ولكانت فكرته عن الجوهر أقرب من الصواب

إلي جانب تلك الملاحظة الأولية التي نعتبر بمثابه تعليق علي فكره الرجل في الجوهر نجد نواحي النقد التالية

---

(١) فتحي الشنيطي - المعرفة ص ١١٤

أولا - يلاحظ أن طريقة العرض التي جاء بها لوك لفكرة الجوهر لا تتمشى مع مذهبه وفلسفته. فالفلسفة التجريبية التي تبدأ من البسيط إلي المركب أي التي تبدأ من الأفكار البسيطة وتتدرج منها إلي الأفكار المركبة فالأكثر تركيبا، لا يمكن أن تتفق مع طريقة عرضه لفكرة الجوهر. تلك الطريقة التي تبدأ أولا فتتكلم عن الجوهر بصفة عامة، ثم تنتقل ثانيا إلي الجواهر الجأئية مادية وروحية، أي أن تلك الطريقة تبدأ من العام إلي الخاص ومن الكل إلي الجزء، وكان الأولي بلوك تمشيا مع فلسفته التجريبية كما يقول أوكونور أن يفعل العكس «فيعرض لكيفية تكوين الأفكار عن الجواهر الجزئية حتي يصل إلي فكرته عن الجوهر بصفة عامة عن طريق التجريد»(١) في حين أننا نجد أن كلمته عن الجوهر بصفة عامة «كانت كمقدمة لحديثة عن الجواهر الجزئية» »(٢). وتلك المقدمة لا تقبلها تجريبية لوك تلك التي تتدرج مما هو بسيط إلي ما هو أكثر تركيبا وتعقيدا. فأول نقد يوجه إلي لوك في فكرته عن الجوهر هي طريقته في العرض لهذه الفكرة.

ثانيا- لقد قال أرسطو بإن الجوهر هو حامل الصفات، لأن الصفات لا يمكن أن تكون وحدها، ولكن لم يخطر ببال أرسطو قط أن الحامل شئ وأن الصفات شئ آخر، بل إن الشئ هو الجوهر بصفاته. أما لوك فقد اعتبر الجسم أو الشئ مكون من عنصرين هما الصفات من جهة والجوهر

---

(١) أوكونور - جون لوك - ص ٧٦.

(٢) آررن - جون لوك - ص ١٦٨.

المجهول أو الغامض من جهة أخرى، في حين أن الجسم الجزئي عند أرسطو ليس مركبا ولا يتألف من عنصرين أو عدة عناصر أو الجسم عنده وحدة مطلقة لا نستطيع أن نعزل فيه - ولو بالفكر - الصفات عن الجوهر. وإذن فبينما الصفات الحسية عند لوك صفات جزئية محسوسة فهي عند أرسطو أشياء مجردة يجردها العقل من الجوهر مع استحالة انفصالها عنه ولو بالفكر. فأرسطو إذن لا يعتبر الجوهر «شيئا مفارقا للأعراض رغم أنه فرق بينهما لأن الجوهر في نظرة هو الشئ بمقولاته»[1].

وإذن فلقد كان لوك مخطئا في اعتقاده بأن الجسم الجزئي يتركب من صفات وجوهر مجهول، فالجسم وحدة واحدة أو الجسم هو الجوهر بأعراضه أو صفاته. وذلك النقد الثاني إذن موجه من أرسطو إلي لوك.

ثالثا- يقرر لوك أن الصفة أو المحمول لا يمكن أن توجد وحدها بدون جوهر او شئ يحملها. وهذه الفكرة خاطئة. حقا أن هنالك اعراض لا توجد وحدها بدون الأشياء الجزيئة ولكن هناك أيضا أعراض توجد وحدها بدون حاجة إلي جوهر. ومثال ذلك ما يسميه علماء النفس بالصورة اللاحقة، ومؤداها أننا إذا دخلنا حجرة مظلمة بعد تأثر العين بضوء شديد فإننا نلاحظ بقعة خضراء ممتزجة بلون أصفر - فهنا نرى لونا وهو صفة ثانوية عند لوك بدون شئ جزئي أي بدون جوهر. وقد يقول لوك ردا علي ذلك

---

(١) عزمي إسلام - نوابغ الفكر الغربي - ١٦ - لوك - الباب الثاني - الفصل الخامس ص ٩٦.

الاعتراض أن تلك البقعة الملونة هي ذاتها جوهر فيتناقض مع نفسه لأنه أطلق على الصفة لفظ جوهر، كما أن هناك من الأشياء الجزئية ما ليس له بعض الصفات فالزجاج مثلا لا لون له - فهنا تكون الصلة بين الجسم الجزئي واللون ليست صلة منطقية وإنما صلة تجريبية بحتة

الفصل الرابع

«المدخل إلى البنيوية»*

- تمهيد .
- البنية لغة واصلاحا .
- البنية عند البنيويين .
- البنية المركبة والبنْية التركيبية .
- رواد المنهج البنيوى .
- بنية اللغة ، والفرق بينها وبين «الكلام» .
- العلامة والرمز .
- العلاقة بين الدال والمدلول.
- ثمرة تطبيق المنهج البنيوى فى مجال الصوتيات .
- منهج الدراسة الباطنية .
- السيميولوجيا .
- البنيوية فى الأنثروبولوجيا .

---

* يُنشر هذا الفصل بنصّه الكامل فى الموسوعة الوسيطة للديانات والفرق والمذاهب جـ ١ ، دار إشبيليا للنشر والإعلام ، الرياض ، المملكة العربية السعودية .

المدخل إلى البنيوية

تمهيد :

ظهرت البنيوية فى منتصف القرن العشرين ، وذلك على ضفاف نهر السين بمدينة باريس فى فرنسا . وقد كان هذا الظهور بمثابة احتجاج وتمرد فى مواجهة الافلاس الذى منيت به الفلسفة الميتافيزيقية والمناهج الوضعية . وفى هذا المعنى قال أحد البنيويين :

«إن البنيوية هى الضمير اليقظ والقلق لما تردت إليه المعرفة الحديثة» [1] ففى مجال الفلسفة كانت أحدث المناهج الميتافيزيقية وهى «الوجودية» تنشر أفكار العبث والقلق والقنوط وذلك بعد أحداث الحرب العالمية التى أودت بحياة خمسين مليونا من الأوروبيين . «ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون» (سورة الحجر آية ٥٦) .

وفى مجال المعرفة الوضعية ، فشلت العلوم الإنسانية فى دراسة الظواهر البشرية ، وهى الظواهر التى تدرسها علوم مثل علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الإناسة (الأنثروبولوجيا) وعلم الاقتصاد والتاريخ وعلوم اللغة ... إلخ . ونود أن نذكر - فى عجالة سريعة - بما كانت عليه تلك العلوم قبل ظهور المنهج البنيوى باعتباره منهجا لدراسة الظواهر البشرية ، وبظهوره «أصبحت البنيوية سيدة العلم والفلسفة رقم واحد طوال النصف الثانى من القرن العشرين» [2] .

---

(1) Michel FOUCAULT: "Les Mots et les choses:. (GALLIMARD. 1966). p. 221.

(٢) الدكتور زكريا ابراهيم : «مشكلة البنية» ، (مكتبة مصر - ديسمبر ١٩٧٦) ، ص ٧ .

كانت مواضيع العلوم الإنسانية تدرس فى أوروبا ضمن الأبواب الثابتة فى الفلسفة حتى بدايات القرن الماضى ، ثم انفصلت عن الفلسفة بعد أن تبين لأصحابها أن الفلسفة تفكير تأملى ذاتى لا يؤدى بالمشتغل بها إلى إحراز أى تقدم ، فهى رياضة عقلية «لا تشفى عليلا ولا تروى غليلا» .

انفصلت العلوم الإنسانية عن الفلسفة إذا لأنها أرادت أن تحرز تقدما يماثل ما أحرزته العلوم الطبيعية باستخدامها لمناهج الدقة والضبط الرياضيين ، وباعتمادها على الملاحظة والتجربة .

ومن المعروف أن مناهج «الدقة» و «الضبط» هى مناهج وصفية إحصائية تعتمد على وصف الظواهر الطبيعية وتصنيفها بهدف الكشف عن عللها واستخلاص القوانين العلمية التى تخضع لها . ولا شك أن تطبيق هذه المناهج على الظواهر البشرية إنما يغرى بالوصول إلى نتائج احصائية مضبوطة إلا أن الباحث يظل على السطح ! فهو ينشغل بالملاحظ والمرئى ، ولا يتمكن من التوغل فى الأعماق فى محاولة للكشف عن الخصائص الثابتة للطبيعة الإنسانية ، ومن ثم تأتى نتائجه قاصرة وعرجاء .

وهكذا يضطرد التقدم فى العلوم الطبيعية فى حين تتعثر العلوم الإنسانية مرة أخرى .

ولعل سبب التعثر أن موضوع الدراسة فى العلوم الإنسانية هو الإنسان ، و «الإنسان هو أعقد خلق الله نفسا وأصعبها قيادة ومراساً وأقدرها على النفاق» [(١)].

«قتل الإنسان ما أكفره» سورة عبس / آية ١٧ .

«إنه كان ظلوما جهولا» سورة الأحزاب / آية ٧٢ .

---

(١) د. عبدالصبور مرزوق : «معجم الأعلام والموضوعات فى القرآن الكريم» ، (دار الشروق - القاهرة ١٤١٥هـ) ، ص ٣٠٢ .

وقد تأكد لعلماء النفس المعاصرين أنه من المتعذر الكشف عن دوافع السلوك الإنساني ومراميه . إذ يندر أن يكون السلوك الإنساني نتيجة دافع واحد (علة واحدة) . في حين أن الحال ليس كذلك بالنسبة لسائر الكائنات على الأرض . ومن المتعذر أيضا توقع نمط السلوك البشري في المواقف المتعددة توقعا يتميز بالدقة والضبط كما هو الحال في الظواهر الطبيعية وعلوم المادة . ففي هذه الأخيرة يضطرد ارتباط المعلول بالعلة مما ييسر «التوقع» ، ويمكن بالتالي من صياغة قوانين علمية .

ومن مظاهر التعثر الذي منيت به العلوم الانسانية أن الدراسة الوصفية الاحصائية يسرت - عند التطوريين - تصنيفا خاطئا للبشر ، وقسمتهم إلى أصناف قديمة متدنية وحديثة راقية ، أصناف بدائية وأصناف متمدينة . والأصناف «البدائية» تقترب من القردة العليا ، وتختلف عن «المتمدينة» في النوع لا في الدرجة (درجة الثقافة أو درجة الرقي) . وليس أدل على صحة هذا التصنيف - عند أصحابه - من ملاحظة «البدائي» الذي يعتقد في الخرافات ويقع في المتناقضات ، إذ تكشف ردود أفعاله عن عقلية «غير منطقية» أو «سابقة على المنطق»[(١)].

والجدير بالذكر أن طبائع البشر تصنف إلى مراتب تطورية أيضا عند الماركسيين . فعلم الإجتماع الماركسي يقرن ظهور المجتمع الشيوعي بظهور «إنسان جديد» على قمة التطور ، وهو في زعمه «إنسان كامل» يخلو من نوازع الصراع والأنانية ، ليس مستغلا وليس مستغلا ! .

---

(١) عقلية سابقة على المنطق، أي أنها في مرحلة لم يتكون فيها التعقل المنطقي بعد ، وذلك بالنسبة إلى مكانها في بداية سلم التطور! أما المسئول عن نسبة هذه الاتهامات الخاطئة للانسان البدائي فهو عالم الإجتماع الفرنسي ليفي بروبل (١٨٥٧ - ١٩٣٩م) . وقد أثبتت المناهج البنيوية فيما بعد أن ملاحظاته سطحية وواهمة .

وقد نسي هؤلاء وأولئك أن الفطرة الإنسانية ثابتة :

«فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله» سورة الروم / آية ٣٠ .

وقد كان من مظاهر التعثر الذي سببته الدراسة الوصفية أن لغة البدائي تظهر للدارس الأوروبي على أنها لغة فجة لا تفترق كثيرا عن الأصوات النوعية لدى حيوانات الغابة ، وهي لابد تفتقر إلى الثراء نظرا للمعاملات المحدودة والعلاقات البسيطة التي تعبر عنها ! .

ومما أغرى الباحثين على الأخذ بهذا الزعم الجائر كثرة اللغات المـ ـرعة لدى القبائل المسماة «بدائية» ، ومعظمها غير مكتوب أو مقروء .

ويذكر أن أحد الباحثين الأمريكيين الذين أقاموا في منطقة «الفوتا – جالون» في جمهورية غينيا بغرب أفريقيا كان يدرس اللغة الفولانية ، (وهي ضمن سبع لغات تتحدث بها سبع سلالات عرقية هي مجموع شعب جمهورية غينيا الحالية، ثلاثة ملايين نسمة) . وكانت وسائله في الدراسة تتلخص في الاقامة الدائمة مع أهل اللغة والاتصال المباشر بهم وتسجيل الأحاديث والمناقشات . ثم أخذ يسجل ثبتا للألفاظ الفولانية ومرادفاتها باللغة الانجليزية عكف عليه سنوات عديدة، ثم تبين له في النهاية أن اللغة الفولانية أكثر ثراء من اللغة الانجليزية ! فكانت هذه الدراسة الميدانية أكبر دليل يدحض مقولة فقر الفكر النوعي لدى البدائيين، وهي المقولة الخاطئة التي أفرزتها مناهج الملاحظة والوصف والاحصاء في العلوم الإنسانية [١].

كما نشير بعد الصدد إلى تجربة رائدة بددت مزاعم التواصل البيولوجي بين

---

(١) عاصر كاتب السطور هذه الدراسة أثناء إعارته للتدريس في مدينة لابيه Labe عاصمة إقليم الفوتاجالون، وقد اعترف له الباحث الأمريكي بنتائج الدراسة، وكان مبشرا بروتستانتيا اتهم بالتجسس وطرد في عهد الرئيس أحمد سيكوتوري بعد إقامة بالإقليم زادت عن الأربعين عاما

الإنسان والقردة العليا : إذ وضعت أسرة كيلوج Kellog (الزوج والزوجة ، وكانا ـ عنمـ ء النفس) - إلى جانب طفلها الوليد طفل القردة العليا الذى توافق ميلاده فى يوم ميلاد الطفل البشرى . وقامت الأسرة على رعايتهما باستخدام وسائل التغذية والرعاية الصحية والتنشئة الاجتماعية الخاصة بالأطفال على مدى عام كامل . وكان هدف التجربة هو التحقق من مزاعم التواصل البيولوجى بين الإنسان والقردة العليا الذى نادت به الداروينية ، وأيضا التحقق من الزعم القائل بأن اكتساب اللغة يعتمد على كفاءة حاسة السمع فقط ، وأجريت التجربة فى النصف الأول من هذا القرن قبل اكتشاف «البنيوية اللغوية» للتكوين الفطرى لنسق المتقابلات الصوتية الذى خص الله به البشر . وكانت نتيجة التجربة بعد انقضاء عام كامل أن تفوق الإنسىّ على ابن القردة فى الذكاء الذى بدأ يظهر عند الأول مع ظهور بدايات النطق بألفاظ اللغة ، فى حين تفوق ابن القردة فى نمو أعضاء الحركة فصار أقوى من الطفل الآدمى ، غير أنه لم يكتسب لغة ولم يسجل تقدما فى مستوى الذكاء [(١)].

وهكذا يظل الحيوان حيوانا ويظل الأنسان مكرماً بنعمة الذكاء والاكتساب «ولن تجد لسنة الله تبديلا» سورة الفتح/ آية ٢٣ .

ولا يخفى علينا أن ما توصلت إليه الأبحاث الأوربية الحديثة عن تميز الطبيعة الإنسانية قد أكدته المعانى الإسلامية السامية قبل أوربا بقرون عديدة :

فالإنسان خليفة الله فى الأرض ، قال تعالى :

«إنى جاعل فى الأرض خليفة» سورة البقرة / آية ٣٠ .

والإنسان مكرم ومفضل على كثير من مخلوقات الله ، قال تعالى :

---

(١) أحمد عز راجح : «محاضرات فى علم النفس» عام ١٩٥٧م .

«ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا» سورة الإسراء / آية ٧٠ .

كما أكد الإسلام على نسبة جميع البشر إلى أب واحد هو آدم عليه السلام يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : «كلكم لآدم وآدم من تراب» .

ويظهر مما تقدم أن الفكر الأوروبى المعاصر يشهد أفول المناهج التاريخية والتطورية فى دراسته للظواهر البشرية كما شرع العقول الأوربية فى اكتشاف مناهج جديدة تمخضت عن ظهور البنيوية على مسرح الفكر

البنية لغة واصطلاحا :

و «البنية» (بكسر الباء) لغة هى الفطرة [1] كما تعنى «نظام» وكانت كلمة «البنية» Structure حتى منتصف هذا القرن تعرف دائما بأنها مجموع منظم من العناصر المتجاورة التى تتساند وتترابط فيما بينها بعلاقات متبادلة

ومن هذا المنطلق أمكن الحديث عن «بنية اجتماعية» عناصرها أفراد المجتمع بفئاتهم ومراتبهم ، و «بنية اقتصادية» تتضمن عناصرها مختلف مصادر الدخل القومى ووسائل الانتاج والقومى المنتجة والثروات الزراعية والمعدنية .الخ» و «بنية الكائن الانسانى» وعناصرها أعضاء جسم الإنسان ، وغير ذلك من البنيات المتصلة بعلوم الحياة أو العلوم الاجتماعية .

وبناء على التعريف السابق للبنية كان من الممكن للباحث المستخدم منهج الملاحظة والوصف والاحصاء أن يقدم دراسة وصفية عن البنية التى يدرسها والتى هى فى نهاية المطاف «مجموع» مرئى أو «كل» يساوى مجموع عناصره

---

(١) راجع : الدكتور خليل الجر : «المعجم العربى الحديث» مكتبة لاروس ، باريس ١٩٠٣م

أو صيغة كلية «جشطلت» تفصح عن ذاتها تدريجيا كلما تفحصنا العناصر المرئية(١).

البنية عند البنيويين :

غير أن «البنية» عند البنيويين «نسق» غير مرئي . وكلمة نسق تعني «نظام» . وهي - من هذا المنطلق الجديد - لم تعد «مجموعا من العناصر» بل تعرف بأنها:

«مجموع من العلاقات الثابتة بين عناصر متغيرة ، ويمثلها عدد لا حصر له من النماذج» .

وإذا طبقنا هذا التعريف على «بنية» الكائن الإنساني ، فإننا نلاحظ أن لفظ البنية هنا يشير إلى النظام المتضمن في تكوين هذا الكائن ، كما يشير إلى التناسق بين أعضائه الداخلية والظاهرة . ومن المعروف لنا الآن أن هذا التناسق يضمنه الجهاز العصبي بآلياته المعقدة .

ويظهر لنا من هذا المثال أن الثابت في البنية هو نظام العلاقات بين الأعضاء الداخلية والخارجية ، أما العناصر المرئية فليست من البنية في شيء لأنها متغيرة شكلا ولونا ، فضلا عن كونها فانية . وكل فرد بشري يعتبر أنموذجا لهذه البنية .

ويلاحظ أن مفهوم البنية بالمعنى الذي يعرضه البنيويون في القرن العشرين

---

(١) الجشطلت Gestalt كلمة ألمانية معناها الشكل أو الصيغة، ثم أطلقت على مذهب مشهور في علم النفس . ويشير المصطلح إلى التفكير في الظواهر باعتبارها وحدات مستقلة بذاتها تظهر تماسكا داخليا . وينتج عن ذلك أن شكل كل عنصر يعتمد على بنية المجموعات المتصلة التي ينتمي إليها ، كما يخضع للقوانين التي تخضع لها . وقد امتد مفهوم الجشطلت إلى بعض نظريات النقد الأدبي الحديث، إذ يعتبرون الأثر الأدبي كلا مكتملا أي جشطلت يتمتع بصفات عامة لا يفسرها مجرد مجموع أجزائه

ليس شيئا آخر سوى نظام الخلق الدال على وحدانية الخالق سبحانه «ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى» سورة طه / آية ٥٠ .

يقول الامام ابن القيم فى شرح حديث الفطرة إن الرسول ﷺ (أراد أن كل مولود يولد على السلامة خلقة وطبعا وبنية) (١).

أما إذا غابت دلالة الخلق فى المفهوم الأوربى ، فهم الذين قال الله فيهم :

«وكأين من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون» . سورة يوسف /آية ١٠٥ .

وقال تعالى : «بل الذين كفروا فى عزة وشقاق» ، سورة ص / آية ٢ .

ومهما كان من أمر فإن التعريف البنيوى للبنية يجمع شتات البشر فى مختلف الأصقاع رغم اختلاف ألوانهم وصورهم فالطبيعة الإنسانية واحدة لدى الإنسان المسمى بالمتحضر والإنسان المسمى بـ «الهمجى» أو «البدائى» رغم ما يتميز به البدائى من طبيعة شفافه لم تطمسها تعقيدات الحضارة الزائفة .

وإذا عدنا إلى مصطلحات البنيويين ، فإن البنية عندهم نسق مستتر أو نسق رمزى غير مرئى هو علة السلوك الظاهر ، وحقيقة الإنسان لا تكتشف إذا بمناهج الملاحظة والوصف والإحصاء لأن السلوك الإنسانى معلول لعلة مختبئة هى «الحقيقة» وهى «البنية» .

البنية المركبة والبنية التركيبية :

ويفرق البنيويون بين البنية المركبة والبنية التركيبية (٢): البنية المركبة هى صورة طبيعية تجسد نظاما واقعيا محسوساً . ومن أمثلتها بنية الكون حيث

---

(١) شمس الدين محمد بن قيم الجوزية : «شفاء العليل» ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، ص ٤٩٣ .

(2) FAGES J.B.: Comprendre le Structuralisme' (Privat, Tou- [illegible]

الإنسجام الطبيعي بين الكائنات والاعتماد المتبادل بين عناصر الطبيعة. ومن أمثلتها أيضا بنية الكائن الإنساني .

والبنيه التركيبية هى نظام الدلالة Signification ، ومن أمثلته نظام اللغة ونظام العلامات البشرية التى صاحبت التدرج الحضارى مثل نظام ضبط الوقت ونظام «الشفرة» ونظام المرور .

والفرق بين البنية المركبة والبنية التركيبية هو أن الأولى تفهم بتحليل عناصرها وعلاقاتها ، في حين أن الثانية تحتاج لإعادة تركيب حتى يتم فهمها: ففى حالة التقابل بين الأحمر والأخضر فى علامات المرور يكفى أن نستبدلهما بالبنفسج والأزرق حتى تختفى الدلاله

ومع إرهاصات الظهور للمنهج البنيوى ، كان الاهتمام ينصب على البنيه التركيبيه أو نسق الدلالة .

يقول احد الحداثيين العرب :

«كانت البنيوية مبعوث العقلية اللغوية الذى حمل بشارة العهد الآتى إلى العلوم الانسانيه »(1)

رواد المنهج البنيوى

حقا كان الظهور الأول للمنهج البنيوى فى علم اللغة (اللسانيات) عند العالم السويسرى فرنيناند دى سوسير De Saussure (١٨٥٧ - ١٩١٣م) رغم أنه لم يستخدم فى كتاباته كلمه «بنيه» Structure ، وكان يستخدم بدلا منها كلمة Systeme وتعنى «نسق» أو «نظام» كما ظهر النقد الأدبى البنيوى عند أصحاب

---

(١) جابر عصفور : «فتنة البنيوية» ، مقال بجريدة الحياة رقم ١١٧٣٩ بتاريخ ٣ أبريل ١٩٩٥م

المدرسة الشكلية الروسية فيما بين سنة ١٩١٥ و ١٩٣٠م وكان من أشهر روادها زنتان تودوروف Tzentan TODROV ، وهو الذى ظهر فى كتاباته قاعدة هامة فى التحليل البنيوى هى قاعدة المحا يثة Immanence[(١)] : فالتحليل البنيوى دراسة باطنة ، حالة ، تفترض استقلال الموضوع المدروس ، إذ يرى تودوروف – وهو يتحدث عن النقد الأدبى البنيوى – إن النقد الجديد لا يعتمد على السيرة الذاتية للكاتب كما لا يعتمد على ظروف الحياة الاجتماعية السائدة فى زمانه لأن تعامل الناقد يقتصر على النص 'الأدبى فحسب [(٢)]. ومعروف أن منهج المدرسة الشكلية الروسية هو الأصل الذى انبثقت عنه علوم اللسانيات البنيوية بمدينة براج عاصمة تشيكوسلوفاكيا ، فيما يعرف باسم : حلقة براج اللسانية سنة ١٩٢٩م ، وهى الحلقة التى تمخضت عن ظهور عملاقين من عمالقة المنهج البنيوى هما : نيقولا تروبتسكوى Troubetskoy (١٨٩٠ – ١٩٣٨م) ورومان ياكوبسون (١٨٩٦ – ١٩٨٢م) الروسيان [(٣)].

---

(١) الدراسة البنيوية باطنة ، حالة ، أو محايثة ، بمعنى أنها تفترض استقلال الموضوع (البنية) بالنسبة لملابساته التاريخية والجغرافية وغيرها . ففى العلوم الإنسانية مثلا لا يفهم الإنسان العائش من خلال معرفتنا بأسلافه فى التاريخ أو من خلال مقارنته بغيره المخالف له فى اللون أو الجنس أو البيئة . والدراسة الحالة فى اللسانيات لا تدرس اللغة دراسة مقارنة مع لغات مختلفة أو لغات ماضية ، بل هى تدرس اللغة باعتبارها نسقا لا يعرف سوى نظامه الخاص به ، كما أنها فى النقد الأدبى تطالب بأن «لا وجود لشىء وراء النص» .

(٢) يميز «النقد الجديد» بين الشكل أو الهيكل Forme وبين الوظيفة Fonction ، وهذا ما أدى إلى التمييز فيما بعد بين الدالات والمدلولات . فالدالات الأدبية تستخدم ألفاظ تشير إلى مدلولات عادية (يأكل ، يسافر) ، ولكن نفس هذه الدالات تحولها الصناعة الأدبية بطرق استخدام خاصة إلى مدلولات أى وظائف جديدة . راجع :
Tzentan TODOROV: "Théorie de la littérature". Seuil. 1965. pp. 224-251.

(٣) هما من مؤسسى علم الصوتيات ، وهو العلم الذى يهتم بالجانب الصوتى للغة . وقد اشتهر ياكوبسون بمحاضراته فى علم اللغة بوجه عام والصوتيات بوجه خاص وهى المحاضرات التى ألقيت بالمدرسة الحرة للدراسات العالية بنيويورك فيما بين سنة ١٩٤٢ و ١٩٤٦ ، وتتلمذ عليها رائد «البنيوية فى الأنثروبولوجيا» ليفى ستروس ، وكتب مقدمة لها عند نشرها بعنوان «ست محاضرات فى الصوت والمعنى» .

وعلى الرغم من تعدد اللغويين الذى أدلوا بدلوهم فى كشف المناهج البنيوية، فإن العالم السويسرى فرديناند دى سوسير كان - باعتراف كل المشتغلين والمستفيدين بتلك المناهج - هو المؤسس والملهم لكل المناهج البنيوية. فقد كانت محاضراته فى علم اللغة العام، (فيما بين سنة ١٩٠٦ و ١٩١١م) (١) هى التى انبثقت عنها كل الدراسات التى اهتدت بالأنموذج البنيوى فى العلوم الإنسانية لذا فإننا نود أن نعرض بالتفصيل لأهم انجازاته التى أثرت على الفكر العلمى والفلسفى فى زماننا

بنية اللغة، والفرق بينها وبين «الكلام»:

كان دى سوسير أول من ميز بين «اللغة» وبين «الكلام». فقد رأى أن اللغة تتضمن جوانب متعددة: منها جانب مادى فيزيائى يظهر فى الكتابة أو فى التعبير بأصوات مسموعة، ومنها جانب عضوى يرتبط بأعضاء الجسم المنوط بها إصدار الأصوات اللغوية مثل اللسان والحلق والأحبال الصوتية، ومنها الجانب النفسى أو الفردى المرتبط بشخص المتحدث بألفاظ اللغة، ومنها أخيرا الجانب الاجتماعى (أى المجتمع) الذى يتم التخاطب بلغته.

ونظراً لتعدد الجوانب والآليات المكونة للغة فقد رأى دى سوسير أن دراسة الألسنيات ينبغى أن تتضمن فصلا إجرائيا بين اللغة باعتبارها موضوعا للدراسة وبين الكلام (٢)

واللغه تفترض مجتمعا ننتسب إليه كما تتضمن مرجعا اصطلاحيا يلتزم به أبناؤها فهى نظام اجتماعى ارتضاه الأفراد، وتعاهد عليه الأجداد عبر العصور.

---

(1) Ferdinand DE SAUSSURE "Cours de Linguistique générale" (Payot. Paris 1969).

(2) Ibid., pp. 25,30, 169

والإنسان المتحدث ، إذا أراد أن يكون مفهوماً من ذويه ، عليه أن يلتزم بالمصطلح اللغوى ولا يحيد عنه . وهذا المصطلح ليس فى نهاية المطاف سوى مجموعة من القوانين تضمن للغة استقلالاً وتناسقا كما تجعل تطورها بطيئاً .

أما «الكلام» فإنه حدث فردى يتمثل فى التخاطب المباشر بين أى فرد وبين ذويه ، ويتميز بحرية المتحدث فى طريقة التعبير وفى اختيار الجمل والكلمات رغم التزامه بالمصطلح اللغوى الذى ينتسب إليه إذا أراد أن يكون مفهوما . فاللغة هى النسق أو النظام الذى يتضمن قواعد الكلام ، والكلام هو هذه القواعد وقد تحولت إلى إنجاز شفاهى .

واللغة والكلام لا يتعارضان بل هما متكاملان . فالأحداث الكلامية سبقت اللغة وهى التى كونتها تدريجيا ، كما أن اللغة - من منظور آخر - تسبق الكلام الذى ينضبط وفق مصطلحها .

هذا هو عرض دى سوسير وتصوره للعلاقة بين اللغة والكلام ولا بأس من قبول فرضه عن سبق الأحداث الكلامية على اللغة . أما زعمه بأن اللغة نظام اجتماعى ارتضاه الأفراد وتعاهد عليه الأجداد ، فهو قول افتراضى يجد نقضه لدى من يصرح بأن «اللغة تكونت منذ آلاف السنين بدون الذوات ، فهى تعبر الذوات من ورائها وتتخطاها فى نفس الوقت ، والدليل أن الذات تجهل نسق اللغة رغم أنها تصب كلامها وفكرها فى قوالبه» (١)

وكان الأحرى بهؤلاء الباحثين أن يقرأوا قول الله تعالى «وعلم آدم الأسماء كلها» سورة البقرة /آية ٣١ .

---

(١) صاحب هذا القول ميشيل فوكوه ، أحد أقطاب الاتجاه البنيوى فى فرنسا ، راجع كتابه «الكلمات والأشياء» ، ص ٣٣٤ .

Michel FOUCAULT "Les mots et les choses". (GALLIMARD Paris 1966) p. 334

«فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم» البقرة/آية ٣٧ .

فالآيات الكريمة تشير إلى أن ملكة النطق لدى البشر هى من نعم الله على آدم، ألقاها الله تعالى فى روعه وغدت سمة من سمات أبنائه عليه السلام . يقول تعالى فى سورة المائدة :

«إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتى عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس فى المهد وكهلاً وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل» آية ١١٠ .

ومهما كان من شيء ، فإن علم اللغة البنيوى عند دى سوسير يحتل مكان الصدارة بالنسبة لجميع الأبحاث البنيوية .

فإذا صح أن أفراد البشر فى جميع المجتمعات يمارسون علاقات «تبادل»، فإن تبادل الإشارات اللغوية هو أكثر هذه العلاقات عمومية . ذلك أن ما عداها من علاقات التبادل مثل تبادل المتاع والتبادل الاقتصادى وتبادل النساء (بين الأسر بقصد الزواج) لابد وأن يترجم مباشرة أو بطريق غير مباشر إلى تبادل لغوى. ولذا كان التبادل اللغوى بمثابة المدخل المفضل لكل دراسة اجتماعية. فكما أن «النقود» تمثل قيمة صورية تسهل تبادل المنتجات والخدمات ، كذلك فإن اللغة بإمكانها أن تحدث العديد من التغيرات الاجتماعية والاقتصادية .

النسق اللغوى إذا هو النموذج المعرفى الذى يسعى البنيويون إلى تطبيقه فى مختلف الميادين كما سنرى .

وموضوع علم اللغة هو الانتقال من دراسة الظواهر اللغوية الشعورية إلى بنيتها اللاشعورية . فالإشارة اللغوية تنشىء علاقة بين «مدلول» (هو ما يريده المتحدث أو الرسالة المراد تبليغها) وبين «دال» (هو الوسيلة الصوتية أو المكتوبة التى يبثها المتحدث لكى يكون مفهوما لمستمعيه) .

ولا ينظر علم اللغة البنيوى إلى الألفاظ باعتبارها وحدات مستقلة بل يجعل التحليل قاصرا على العلاقات بين هذه الألفاظ . فتعريف اللفظ لا يكون بنسبته إلى مدلول وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة .

وينظر دى سوسير إلى ألفاظ اللغة باعتبارها نسقا من العلامات Signes . ولكل علامة وجهان : الأول مدرك أو مسموع وهو الدال ، والثانى هو المحتوى الذى يتضمنه الأول أى المدلول (أو المعنى) ويظهر لنا أن «المدلول» فى نظر سوسير ليس على وجه التدقيق شيئا نبصره ، بل هو التمثل ينوب عن هذا الشيء فى الذهن، وهو ما يشير إليه دى سوسير بكلمة «تصور» Concept .

العلامة والرمز :

وكان دى سوسير يميز بين العلامة Signe وبين الرمز Symbole : ففى حين كانت معظم كلمات اللغة «علامات» اصطلاحية يتفق عليها أبناء اللغة الواحدة، فإن «الرموز» ترتبط بمدلولاتها بعلاقة طبيعية [1] . ومن أمثلتها الأسماء الصوتية Onomatopées مثل خرير (الماء) وهديل (الحمام) وصهيل (الحصان) ومواء القطط .... الخ .

العلاقة بين الدال والمدلول :

ولما كانت «العلامة» هى الكل المركب من الدال والمدلول ، فإن علاقة الدلالة يعبر عنها دى سوسير كما يلى : علامة = $\frac{\text{دال}}{\text{مدلول}}$ وهذا يعنى أن العلاقة بين الدال والمدلول ليست جامدة كما أن الارتباط بينهما ليس بسيطا [2] . ويشبه دى سوسير الدال بـ (التموجات المائية) والمدلول بـ (حركة الهواء الملابس لها) حتى

(1) F.DE SAUSSURE op.cit . p. 98
(2) F.DE SAUSSURE op.cit.. p. 97.

يظهر لنا أن العلاقة بينهما ليست جامدة ، كما يظهر الدور المرن لعلاقة الدلالة .

أما العالم الفرنسي رولان بارت Barthes تلميذ دى سوسير فإنه يرى أن «اللغة ذاكرة منظمة» تسمح بتبادل العلامات كما تسمح بالتواصل عن طريق الدال والمدلول : وكل علامة من علامات اللغة تتحدد بمكانتها داخل نسق اللغة .

وكما تتحدد قيمة ورقة العملة بالنسبة لفئات أخرى أقل منها أو أكبر ، كذلك تتحدد العلامات المتعددة بتمايزها عن بعضها بعضاً .

ويذكر لنا بارت مثال ميناء الساعة وكيف أن دوران عقارب الساعة داخل هذا الميناء يترتب عليه دلالات متعددة عن ضبط الوقت ومن ناحية أخرى لاحظ بارت أن كل نقطة من النقاط التى تشير إليها العقارب تتحدد بنقطة سابقة وأخرى لاحقة . ولو أن عقرب الساعات تعدى الرقم ١٢ بقليل فى الوقت الذى يشير فيه عقرب الدقائق إلى الرقم ٦ ، عندئذ فإن منطوق الساعة يشير إلى الثانية عشرة والنصف . وقد كان هذا المنطوق دالاً بفضل القيمة التى تختص بها النقطة ١٢ والنقطة ٦ ، وللموقع الذى تحتله كل منهما على محيط الميناء والذى تختلف دلالته عن دلالة أى نقطة أخرى على نفس المحيط ، كما تتوقف دلالة كل نقطة على الكل الذى يحتويها . أما مجموع النقاط التى يشملها الكل فهى بمثابة الاحتياطى الهائل الملىء بالدلالات . هذا الاحتياطي هو ما يطلق عليه بارت اسم «الذاكرة» (١) .

والدال ذو طبيعة مادية ، فهو إما صوت أو صورة أو إشارة أو كتابة أو نقوش أو غير ذلك ، ووظيفته تعبيرية اخبارية والدال فى اللغة المنطوقة ينحل إلى

---

(1) Roland BARTHES: "Système de la mode. (Seuil Paris 1967). pp. 166-169.

مفردات monèmes وإلى فونيمات phonèmes والأولى هى الكلمـات ، وهى وحدات دالة ، ومثالها أب ، أخ ، أخت ، طفل .. إلخ . أما الثانية فهى الوحدات الصوتية التى يعبر عنها كل حرف من أحرف الهجاء ، وهى ليست دالة بذاتها رغم ضرورتها فى تكوين الكلمات . وفى حين كانت كلمات اللغة تتجاوز العد والحصر لكثرتها ، كانت الوحدات الصوتية لا تتجاوز الثلاثين وحدة ، أو هى على وجه التحديد بين العشرين والثلاثين حسب أبجديات كل لغة (١).

الوحدات الصوتية :

وقد نجحت البنيوية فى تأسيس علم لدراسة الصوتيات اللغوية La Phonétique ، كان رائداه الروسيان ترويتسكوى وياكوبسون اللذان اشتهرا فى المؤتمر الأول لفقهاء اللغة السلاف بمدينة براج عام ١٩٢٩ م وقد استخدم هذان العالمان مصطلح «البنية» لأول مرة وذلك ليشيرا به إلى «علاقة» داخل نسق هى علاقة اعتماد متبادل بين قسمات اللغة . أما النسق اللغوى فهو مجموع مكون من ظواهر متساندة يعتمد كل منها على الآخر ، وتلك الظواهر ليست فى نهاية المطاف سوى الوحدات الصوتية الرئيسية (الفونيمات) . ويمكن استخراج الفونيمات بمقارنة أزواج من الكلمات إذا استبدلت فونيم واحدة منها بأخرى تغير معنى الكلمة . ومن أمثلتها فى اللغة العربية : بحر - بحث ، قمع - قمح ، رغبة - رهبة . فنحن نستخرج من الزوجين الأولين من الكلمات فونيمى الراء والثاء ، ومن الثانيين العين والحاء ، ومن الثالثين العين والهاء

ويظهر لنا من الأمثلة المتقدمة أن الفونيم هو الوحدة الصوتية التى تحدد معنى اللفظ ، كما أن البنية الصوتية الناجمة عن تقابل فونيمين هى التى تؤدى إلى معنيين متمايزين داخل سياق لغوى واحد . والتقابل بين الميم والباء فى (ماما

(1) FAGES J.B op cit . p 22

- بابا) يؤدى إلى تمايز المفهومين . ورغم أن كلا الفونيمين يستخدمان الشفتين إلا أنهما لا يتحدان فى المخرج . فالميم تصدر عن الأنف بعكس الباء التى تخرج من بين الشفتين . وهذا يعنى أن بينهما علاقة وحدة وتضاد . وهذه البنية هى التى تسمح بمعنيين متمايزين .

ويجدر الإشارة ، بخصوص ازدواج التقابل (بابا / ماما) إلى أننا أمام بنية مضاعفة تظهر أولا على مستوى التقابل بين وحدات صوتية (بين الباء والميم) ، كما تظهر أيضا على مستوى التقابل بين مدلولات (ذكر / أنثى) .

وكان تروبتسكوى يميز بين نوعين من الدراسة : الأولى تدرس وظائف النطق المرتبطة بأعضاء مثل الشفتين والحلق واللسان والثانية تدرس العلاقة بين الفونيمات ، وهى التى ينبثق عنها المعنى [1] . وقد لا يتسع هذا البحث لتتبع دقائق نوعى الدراسة ، إلا أننا نؤكد - بوجه عام - على وجود التقاء وتوافق بين الدراسات التى قام بها كل من تروبتسكوى وجاكوبسون وبين اللبنات الأساسية للمنهج اللسانى كما ظهرت ، عند رائد المنهج البنيوى ، العالم السويسرى دى سوسير.

فقد كان دى سوسير بدوره لا يبحث فى منطوق الكلمات بقدر اهتمامه بالبحث فى التقابلات الصوتية التى تسمح بتمييز كلمة عن غيرها من الكلمات وإذا كانت الكلمة هى أصغر وحدة دلالية فى النسق اللغوى، فإن الفونيم يخلو من أى محتوى دلالى . والمحتوى الوحيد للفونيم عند سوسير هو اختلافه مع بقية الفونيمات فى النسق اللغوى .

غير أن الجديد الذى أمسك به جاكوبسون ولم يدركه سوسير هو أن المتقابلات الصوتيه ليست وحدات جامدة لأن «الفونيم» يعرف بعلاقاته وأيضا

---

(1) Ibid p. 17

بموقعه واستعمالاته داخل النسق اللغوى . وهذا يعنى أن الفونيمات هى وحدات صوتية قابلة للتجزؤ إلى وحدات صوتية أبسط وأصغر (١).

ولكى تتضح هذه النقطة للقارىء العربى نذكر بيتا من إحدى قصائد الشاعر الصوفى عمر بن الفارض يظهر فيه الجناس مؤكدا لهذا المنظور الجديد، يقول :

هلانَهاك نُهاك عن لوم امرئ   لم يُلفَ غيرَ منعَمٍ بشقاءِ

وهنا نجد أن نَهاك (بفتح النون) ونُهاك (بضم النون) يكونان زوجا من الكلمات يتفق فى كل الفونيمات ما عدا حركة الفتحة القصيرة فى المقطع الأول من الكلمة الأولى ، والضمة القصيرة فى المقطع نفسه من الكلمة الثانية مما تسبب فى تغيير معنى الكلمتين .

والجديد الذى أمسك به جاكوبسون أيضا هو الكشف عن وجود نسق من المتقابلات الصوتية الأساسية يبلغ عددها اثنى عشر تقابلا مزدوجاً هى بمثابة النظام العام للأصوات الفطرية والممكنة لدى البشر عموما وهى التى تمكن من اكتساب أى لغة (٢). والجدير بالذكر أن عدد المتقابلات الصوتية عند أفراد الحيوان من القردة العليا لا يتجاوز اثنتين أو ثلاث . ومن المعروف أيضا أن فقر الوحدات الصوتية الذى جُبل عليه الحيوان لا يمكنه من اكتساب أى لغة بشرية .

ثمرة تطبيق المنهج البنيوى فى مجال الصوتيات :

وإذا أردنا أن نلخص أهم النتائج التى توصلت إليها اللسانيات البنيوية فى

---

(١) حونت فخر الدين : «ياكوبسون فى علم اللغة الحديث» ، مقال بعدد جريدة الحياة رقم ١١٦٠٦ بتاريخ ٨ مايو سنة ١٩٩٥م .

(٢) زكريا ابراهيم : «مشكلة البنية» (مكتبة مصر ، سنة ١٩٧٦م) ص ٦٦ .

مجال الصوتيات فإننا نعرضها نقلا عن عالم الصوتيات الهولندى هـ.ج. بوس ونعلق عليها تباعا فيما يلى [١] :

أولاً : أفسح الطريق أمام البحث العلمى فيما وراء الأنساق الصوتية المسموعة، أى البحث عن العلة المختبئة وراء تلك الأنساق . فالأنساق الصوتية لا تُرد إلى عناصر مترابطة بعلاقات تقابل بل إن هذه العلاقات هى المكونة لواقع النسق ويرى عالم الصوتيات الهولندى بوس POS إن علينا أن نبحث عن فكر لا شعورى وراء تلك الأنساق الصوتية

وهنا نلاحظ لأول مرة فى الفكر الأوربى أن العلم يتجاور نطاق الواقع المحسوس إلى ما ورائه ، وهو ما كان ينشغل به الفلاسفة فى الماضى فكثيرا ما بحث الفلاسفة فى طبيعة النفس الإنسانية ، وقدموا اجابات طموحة لا تستند إلى علم ومع ظهور البنيوية التى تستند إلى مناهج علمية جديدة ، كان على الفلسفة أن تتنحى وها نحن نشهد أفول الفلسفة الآن . «فالفلسفة لا ترعى فى أرض حرثتها البنيوية» [٢]

ثانيا . الأنساق الصوتية هى التى تكون اللغة عند أفراد البشر ، ولما كانت تلك الأنساق متماثلة لدى جميع الشعوب ، فإن هذه الظاهرة إنما تؤكد وجود «الغائية اللاشعورية» التى لا تتوقف عن حدود الفرد بل تتعداه ، وذلك لأنها تمده بوسيلة للتفاهم لا يصارعها أى مشروع مصطنع أقامه البشر

اما مصطلح «الغائية اللاشعورية» فهو - فى الفلسفه - يعنى أن أشياء الطبيعة ترنو - فى مسيره وجودها - إلى تحقيق غرض أو غاية تجهلها الكائنات وتعلمها

---

(1) H. J. POS, Perspectives du Structuralisme, dans «Travaux du Cercle Linguistique de Prague 8», Prague 1939, pp. 71-78.

(٢) عبدالوهاب جعفر . «البنيوية فى الأنثروبولوجيا» . (دار المعارف، الاسكندرية ، ١٩٨٠م) ص ٩٩ .

الله . وكان الآخذون بمبدأ الغائية يعتبرونه فرضاً ضرورياً لتفسير اضطراد ظواهر الكون . وهذا الفرض ليس فى نهاية المطاف سوى اعتراف بخالق الكون ومبدعه سبحانه ، إذ «ليس بالإمكان أبدع مما كان» فيما يقول الفيلسوف الألمانى ليبنتز أحد الآخذين «بمبدأ الغائية» . أما الرافضون ، فلزعمهم أنه مبدأ ميتافيزيقى يرفضه الوجدان العلمى ، يمكننا أن نرد عليهم بمقولة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : «إن عدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود» و «عدم العلم ليس علما بالعدم» فهم يجرى عليهم قوله تعالى «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله» سورة يونس / آية ٣٩ . أما قول البنيويين أن «الغائية اللاشعورية» تمد الإنسان بـ"الأنساق الصوتية كى ينشىء وسيلة للتفاهم بين البشر فهو مردود لعدم اعترافهم الصريح ببارئ الكون سبحانه جل من قائل :

«وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا» سورة الحجرات / آية ١٣ .

وكان الأحرى بهم أن يقولوا إن الله سبحانه خلق الإنسان وخلق فيه القدرة التى تمكنه من «التواصل» عن طريق الأنساق الصوتية (اللغة) .

ثالثا : تمكنت علوم الصوتيات من الكشف عن ميتافيزيقا للتفاهم البشرى هى سند لعلوم الأخلاق .

ومعروف إن علوم الأخلاق وعلوم القيم فى أوروبا كانت تفتقر إلى السند القوى الذى يدعمها بعد أن أهتزت القيم الدينية فى القرن الخامس عشر عندما بارك البابا استغلال واسترقاق شعوب الساحل الافريقى الغربى لصالح الإنسان الأوروبى . واهتزت بعنف نتيجة للتمرد الكنسى المعروف بالاصلاح الدينى فى القرن السادس عشر ، فضلا عن أن ما بأيدى النصارى «دين باطله أضعاف أضعاف حقه وحقه منسوخ بما بعث الله به محمدا ﷺ» كما قال بن القيم صاحب «هداية الحيارى» يرحمه الله . وكان من نتائج هذا الانهيار فى العصر الحديث أن ظهرت المذاهب الوضعية التى أدارت ظهرها للدين وزعمت أن القيم نسبية .

وعندما ظهرت البنيوية بمناهجها العلمية الجديدة، عثرت على ما يمكن أن يرد إلى القيم والأخلاق بعض ما تفتقر إليه من سند ، إذ كشف التحليل العميق للتواصل البشرى عن طريق اللغة كيف أن هذه الأخيرة تعبر عن واقع روحى يشترك فيه جميع البشر ، ويتميزون به عن سائر الكائنات مما يبرر التقاءهم حول قيم أخلاقية ثابتة. فالإنسان كائن أخلاقي بطبيعته .

رابعاً : إن هذه الأبحاث إنما تجذب الأنظار نحو بنية معقولة (أى تدرك بالعقل) لأنساق صوتية قد يظن أنها نتاج فكرى رغم أنها ليست ثمرة لتفكير أى فرد .

هنا يعترف بوس بأن الأنساق الصوتية إنما تشير إلى نظام داخلى يجعل من فونيمات اللغة شيئا آخر أكثر من مجرد تجمع عشوائى ، بدليل أن ما اتصفت به من نظام يستلزم ضرورة وجود المنظم الذى يتجاوز جهود أى فرد بشرى. ولم يبق إلا أن يعترف هـ.ج. بوس بحكمة الخلق وإبداع الخالق سبحانه . يقول تعالى : «وفى أنفسكم أفلا تبصرون» سورة الذاريات / آية ٢١ .

ويظهر مما تقدم عن نتائج اللسانيات البنيوية فى مجال الصوتيات أن اللغة واقع نعيشه دون أن ننتبه إليه . فكلمات اللغة ليست غريبة عنا ، ومع ذلك فنحن لا نعرف عنها الكثير . واللغة فى مجموعها أشبه بمجتمع نعيش فيه زمناً طويلا دون أن نعرف على التدقيق من يحكمه : فلكل ظاهر باطن يتعذر الخوض فيه

منهج الدراسة الباطنية :

وكانت اهتمامات البنيوية منذ ظهورها تنصب على الدراسة الباطنة للممارسات الإنسانية وأخصها اللغة . وإذا عدنا إلى مؤسس المنهج البنيوى دى سوسير فإننا نجده يُميز بين الظاهر والباطن فى دراسة اللغة ، يقول دى سوسير :

«إن الدراسة الظاهرية للغة تتناول تفاصيل وجزئيات عديدة دون أن تسبر أغوار النسق اللغوى : فالباحث الظاهرى قد ينشغل بجمع الوثائق الدالة على انتشار لغة فى بعض الأمصار ، وإذا كان يبحث فى ظهور لغة أدبية عن لغات عامية فإنه يلجأ إلى الإحصاء ، وإذا رتب وثائقه ترتيباً منهجياً فلمجرد الوضوح . أما بالنسبة للدراسة الباطنية فالأمر مختلف : لأنها تنظر إلى اللغة باعتبارها نسقاً لا يعرف سوى نظامه الخاص به» (١) .

ويستطرد دى سوسير موضحاً بمثال لعبة الشطرنج ، حيث يسهل التمييز بين الظاهر والباطن :

«فالظاهر أن تلك اللعبة قد انحدرت إلى أوربا قادمة من بلاد الفرس . أما باطن اللعبة فإنه متضمن فى نظامها وقواعدها . وإذا استبدلنا قطع الشطرنج الخشبية بأخرى من العاج ، فإن ذلك لا يغير نسق اللعبة ، أما إذا زاد عدد القطع أو نقص تغيرت طبيعة اللعبة وقواعدها» (٢).

وهكذا يتبين لنا أن الدراسة الباطنة للغة ليست سوى منهج علم اللغة البنيوى. فهذا المنهج يدرس القواعد المنظمة للغة والتى تجعلها ذات دلالة .

ونعود إلى لعبة الشطرنج فنقول : إن دراسة التأثير الحضارى الذى أدى إلى انتشار لعبة الشطرنج خارج بلاد الفرس إنما يدخل فى نطاق الدراسة التاريخية، كما أن الدراسة التى تتبع انتشار اللغة وتطورها أو بداية ظهورها تدخل فى تخصص علم اللغة التاريخى . أما الاشتغال بالكشف عن طبيعة قطع الشطرنج والمادة التى يصنع منها تلك القطع فإنه يماثل طبيعة الدراسة فى فقه اللغة وأما دراسة القواعد التى تجعل لعبة الشطرنج مختلفة عن لعبة أخرى ، فإنها تماثل

---

(1) Ferdinand DE SAUSSURE op.cit p. 43
(2) Ibid

الدراسة المنهجية فى علم اللغة البنيوى من حيث كونها دراسة باطنة لا تضع فى اعتبارها سوى النظام الدال فى اللغة وما يتضمنه من قواعد .

يبقى ما يتميز به لاعب الشطرنج من مهارة وما لديه من حيل تكتيكية فى مباراة محددة من مباريات اللعبة . وهذه المهارة الشخصية هى عند سوسير ترتبط بالتكوين النفسى وتقترب خصائصها من خصائص «الكلام» كما سبق أن أشرنا فى موضع سابق .

السيميولوجيا :

وكان فرديناند دى سوسير يحلم بتأسيس علم لكل اللغات المنطوقة وغير المنطوقة ، أى لكل العلامات الاجتماعية . إنه «علم العلامات» (السيميولوجيا) (1) . والعلامات هى أنماط دالة نشأت عن ضرورات الحياة فى جماعة ، وتمخضت عنها ظواهر بشرية تدرسها التخصصات المختلفة فى العلوم الإنسانية . وعلى هذا تكون السيميولوجيا هى علم الصيغ الدالة سواء أكانت هذه الصيغ تنتمى إلى اللغة المنطوقة أو غير ذلك من الإشارات والصور والملابس، كما تكون السيمانطيقا علم المدلولات أى علم «الأفكار» أو التمثلات الذهنية للأشياء، ويطلق عليها أيضا «علم الدلالات» .

ولا شك أن الثقافة السائدة فى المجتمع هى مصدر لغة العلامات الاجتماعية: فالمصافحة باليد علامة من علامات اللغة الاجتماعية ، ونفس دلالة المصافحة باليد نجدها عند بعض الشعوب تتمثل فى ضم راحة اليد تجاه الصدر . وقائد السيارة يمتثل لعدد من العلامات المرورية فى الطريق هى التى تنظم سيره . وارتداء الملابس السوداء علامة الحداد فى بعض الثقافات .

---

(1) Roland BARTHES: "Mythologiques". (Seuil. Paris 1957). pp. 219-220.

والعلامة هي ارتباط دال بمدلول غير أن هذا الارتباط ليس طبيعيا بل هو من خلق البشر . فأنا إذا اشتريت باقة من الورد كي أهديها للتعبير عن مشاعري في مناسبة اجتماعية ، أجدني أمام دال هو باقة الورد ومدلول هو ما لدي من مشاعر والحقيقة فيما يرى البنيويون أنني أمام ثلاثة ألفاظ : باقة الورد والمشاعر اللذان وجدا قبل أن يتجسدا شيئا ثالثاً هو العلامة وإن دل هذا التجسد المتأخر على شيء ، فإنما يدل على أن الدال فارغ في حين أن العلامة ممتلىء بالمعنى وهنا تظهر قدرة الإنسان على تكوين نسق من العلامات ابتداء من أصوات أو أشياء فارغة اي خالية من المعنى أو المدلول

وإذ كانت اللغة ترتبط ... حسبه ... . فإن ما يقوم به من ربط لا يفهم إلا باعتباره جزءا من وظيفة عامة تؤديها النفس . . هو ما يسميه ستراوس بالوظيفة الرمزية [1] . وهي سمة من سمات الفطرة في الإنسان جعلته واهب المعنى ، الدلالة فالانسان هو خالق ... بمعنى أو بنسبة بخالق الكون ومبدع السموات والارض سبحانه وتعالى جل شأنه

وفي المثال السابق عن باقة الورد التي يعرضها بائع الزهور نجد أننا أمام شفرة تؤدى وظيفة اجتماعية وتنبيه بعتبر بمحتملا في مناسبات التهنئة بالنجاح او الزواج أو الفوز أو الترقية الخ . وهي تؤدى هذا الدور مهما كان من طبيعة المحتوى أو نوعية الزهور أو رائحتها أو لونها هي إذا ذات دلالة اجتماعية، فهي دال يشير الى مدلول : اى أنها لغة

ولما كان الكلام هو استخدام اللغة مع ما يتضمنه ذلك الاستخدام من حيث

---

1 Claude LEVI-STRAUSS Introduction a L oeuvre de Mauss Sociologie & Anthropologie (P U F 1950) p XXVII

تكتيكية ومهارة شخصية ، فإن باقة الورد تتحول إلى حوار صامت متعدد الدلالات تبعا لاختيار أنواع الزهور وألوانها وقيمتها وترتيبها . «وكان الإنسان أكثر شيء جدلا» الكهف / ٥٤ .

وما ينطبق على «باقة الورد» ينطبق على «الهدية» التي جعل منها مارسيل موس – عالم الاجتماع الفرنسي – موضوعا لدراسة هامة كانت بمثابة «الأورجانون الجديد» للقرن العشرين (١) . إذ تحولت الظاهرة الاجتماعية عنده من مجرد واقع مادي إلى نسق من العلامات أو شبكة من القيم الرمزية التي ترد إلى الأعماق السحيقة للإنسان (أي الوظيفة الرمزية) .

وهكذا يتبين ، في ضوء هذا المشروع السوسري عن علم العلامات (السيميولوجيا) ، أن التحليل البنيوي ينشيء وحدة حقيقية تشمل كل العلوم الإنسانية التي تطبقه والتي تتخذ من اللسانيات رائدا لها . وبفضل هذا المشروع ظهرت البنيوية في الأنثروبولوجيا ، والبنيوية في النقد الأدبي ، والبنيوية الثقافية والبنيوية في الفكر السياسي والتحليل النفسي ، وبنية الأزياء العصرية وما إلى ذلك

ولا تتسع المساحة المسموح بها في هذا البحث لأن نتناول تطبيقات المنهج البنيوي في كل علم من تلك العلوم ، ولذا سنقتصر على أمثلة محدودة من تلك التطبيقات يظهر منها الوفاء للمنهج البنيوي رغم تباين الموضوعات المدروسة . ونذكر القاريء بأن المنهج البنيوي يلتف حول بضع نقاط أساسية سبق أن وردت

---

(1) Ibid.. p. XXXVII.

الأورجانون» كلمة يونانية كانت تشير إلى «منطق أرسطو» طوال القرون الوسطى الأوربية (أكثر من عشرة قرون) ، وكان «المنطق» طوال هذه الفترة هو المنهج وهو قانون الفكر وآلته. وعندما تمرد الأوربيون على هذا المنطق ظهر «الأورجانون الجديد» في القرن السابع عشر الميلادي ، وهو عنوان كتاب في لمنطق الحديث ألفه الانجليزي فرنسيس بيكون (١٥٦١ – ١٦٢٦م)

راجع أيضا عبدالوهاب جعفر ، «البنيوية في الأنثروبولوجيا» ، سبق ذكره ، ص ٢٣ ، ٤٤

فى متن هذا البحث وهى : اللغة والكلام ، والدال والمدلول ، والنسق المغلق، والدراسة المحايثة (الحالة) ، والالتزام بالموضوعية مع استبعاد الذاتية تماماً .

البنيوية فى الانثروبولوجيا :

كانت الأنثروبولوجيا البنيوية من أهم تطبيقات المنهج البنيوى، وهى التى اشتهر بها هذا المنهج ، وبظهورها أصبحت البنيوية سيدة مسرح الفكر الأوربى (عام ١٩٥٥م) ، وهو العام الذى ظهر فيه كتاب «المدارات الشاجية» Tristes Tropiques لرائد الفكر البنيوى ، الفرنسى كلود - ليفى ستراوس Strauss(١٩٠٨م-) [١].

والاشتقاق اللغوى لكلمة «أنثروبولوجيا» يعنى أنها العلم الذى يدرس الإنسان، فهى تضع فى اعتبارها النواحى الفيزيقية والنفسية والفسيولوجية والاجتماعية - لكل أنواع السلوك البشرى [٢].

كما تنصب اهتماماتها على دراسة السلالات المنعزلة والشعوب «البدائية» بوجه عام بُغية التوصل إلى فهم أفضل للطبيعة الإنسانية .

وكان رائد المنهج البنيوى كلود ستراوس حجة فى تخصص الأنثروبولوجيا [٣] ، ولم يحظ عالم انثروبولوجيا بشهرة أعظم من الشهرة

---

(1) Jean LACROIX: "Panorama de la philosophie Française contemporaine". (P U.F. 1966). p. 216.

ولد ليفى ستراوس سنة ١٩٠٨م فى بلجيكا ، وكان والده رساماً ، وتربى فى كنف جده الذى كان حاخاماً بمدينة فرساى فى فرنسا . تخرج من جامعة باريس ثم عمل بالتدريس واشتغل بالأبحاث الانثروبولوجية ثم احتل كرسى الأستاذية بالكوليج دى فرانس سنة ١٩٥٩م.

(2) Claude Lévi: Strauss: "Introduction a L'oeuvre de Mauss:. op.cit.. p. XXV.

(3) LEACH Edmund. "Lévi-Strauss". (Les Maîtres Modernes. SEGHRS. paris. 1970). p. 2.

التى حظى بها [١]. ومع ذلك ، فقد أخذ عليه أنه فى تناوله للمسائل العلمية كان يتصرف كالمحامى الذى يدافع عن قضية لا كرجل العلم الذى يبحث عن الحقيقة [٢]. وبالفعل كانت القضية الأساسية التى انشغل بها فى جميع أبحاثه إثبات وحدة الطبيعة الإنسانية فى مواجهة النظريات العنصرية والتطورية والملحدة. يقول : «كان هدفى من كل ما قدمت من أبحاث أن أفهم كيف تعمل النفس الإنسانية»! [٣] ، «وما أوتيتم من العلم إلا قليلا» سورة الاسراء /٨٥.

والأنثروبولوجيا – عند كلود شتراوس – فرع من السيميولوجيا ، وهى بالتالى تقوم بدراسة محايثة (باطنة) تكشف عن البنية المنطقية الداخلية أو «النسق الغفل» باعتباره علة لجميع الظواهر الاجتماعية وكل العلاقات البشرية . «فالنسق الغفل هو سيد الأنسان العائش» [٤]. و «الإنسان ملك للبنية أكثر من كونه ممتلكا لها» [٥] فيما يقول كلود شتراوس .

والعالم الأنثروبولوجى هنا يشير إلى دور التكوين الفطرى فى توجيه السلوك الإنسانى على الرغم من «الصياغة البنيوية» التى تتم عن رغبة فى إلغاء المبادأة الفردية أى استبعاد الذاتية تماما وما تمخض عن ذلك من مصطلحات فلسفية مثل «الاغتراب فى النسق» أو «موت الإنسان» أو «غياب المؤلف» فى النقد الأدبى البنيوى.

---

(١) دان سبيربر : «البنيوية وما بعدها» ، تحرير جون ستروك وترجمة د/ محمد عصفور ، سلسلة عالم المعرفة (رقم ٢٠٦) ، رمضان سنة ١٤١٦هـ ، ص ٢٩ .

(2) LEACH Edmund. "Lévi-Strauss" op cit p. 28

(3) LEVI-STRAUSS "Les Lettres Françaises" No 1165. Jan. 1967. p.1.

(٤) عبدالوهاب جعفر : «البنيوية بين العلم والفلسفة» ، (دار المعارف ، الاسكندرية ١٩٨٠م) ، ص ١٢ .

(٥) نفس المرجع ، ص ٤ .

ونحن وإن كنا نرفض مصطلحات «الفلسفة البنيوية» التى تسلب الإنسان قدرته على المبادأة إلا أننا نجد فى تفسير الآية القرآنية الكريمة «فطرت الله التى فطر الناس عليها» (سورة الروم آية ٣٠) ، ما يشير إلى خلق الله سبحانه وتعالى للتكوين الفطرى الموجّه للسلوك الأنسانى . يقول الراغب الأصفهانى: «فطرُ الله الخلق ، هو إيجاده الشيء وإبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال» [١]، كما يتحدث ابن القيم رحمه الله عن «موجبات الفطرة ومقتضياتها التى تحصل شيئا بعد شيء بحسب كمال الفطرة إذا سلمت من المعارض» [٢].

وهنا تأتى أهمية التشريع السماوى الموجه للفطره السليمة ، وهو ما أهملته البنيوية .

وكانت الدراسة الميدانية التى أجرتها الأنثروبولوجيا البنيوية قد أثبتت لدى جميع الشعوب «البدائية» وجود أنساق للزواج وأنساق للقرابة وقواعد المصاهرة كما هو الحال لدى المجتمعات «المتمدينة» ، كما أثبتت لدى تلك الشعوب وجود ممارسات وآداب تتصل بتناول الطعام وإعداد الوجبات واحترام المقدسات .

ورأت البنيوية فى تشابه النظم والممارسات قاسماً مشتركا يجمع كل شعوب الأرض قاطبة فى طبيعة أو فطرة أو بنية عقلية واحدة ، كما ردت الاختلاف الظاهر بينها إلى اختلاف فى الثقافات يماثل اختلاف اللغات .

وكان كلود شتراوس تلميذا لمدرسة براج فى علم اللغة . وقد ورد اسم هذه المدرسة بمناهجها وروادها فى أكثر من موضع من كتاباته . وكان يعتقد أن

---

(١) الراغب الأصفهانى : «مفردات ألفاظ القرآن» ، تحقيق صفوان عدنان داوودى ، دار القلم – دمشق ط٢ ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م ، ص ٦٤٠ .

(٢) الإمام شمس الدين ابن القيم : «شفاء العليل» ، دار الكتب العلمية – بيروت لبنان (بدون تاريخ) ، ص ٤٧٨ .

الأنتروبولوجيا بتآذرها مع علم اللغة تشترك معه فى علم واسع للتواصل الإنسانى. يقول فى كتاب له بعنوان : «الأبنية الأولية للقرابة» [١] :

«إن ظاهرة منع الزواج بالمحارم ، وهى عامة لدى جميع الشعوب ، ليس لها إلا وظيفة واحدة هى خلق رابطة اتصال بين البشر والارتقاء بهم من مجرد تنظيم بيولوجى إلى تنظيم اجتماعى» .

ويوضح هذا فيقول :

«إن المرأة التى ترفض لك (لأنها أم أو أخت أو.. إلخ) ، هى ترفض لأنها مقدمة لرجل آخر ... ففى الوقت الذى لا أسمح فيه لنفسى بالاقتراب من امرأة لأنها ستكون من نصيب رجل آخر ، سيكون هناك فى مكان ما رجل يتنازل عن امرأة لكى تكون زوجة لى» [٢].

وهكذا ينبغى الاعتراف بأن علماء اللغة والاجتماعيين لا يطبقون فقط نفس المنهج بل إنهم يدرسون نفس الموضوع أيضاً .... لأن الزواج من خارج الأسرة واللغة لهما نفس الوظيفة الأساسية وهى الاتصال بالآخرين والتكامل الاجتماعى [٣] . غير أننا «عندما ننتقل من الزواج إلى اللغة فإننا ننتقل من اتصال بطىء إلى اتصال سريع . والاختلاف هنا سهل التفسير : ففى الزواج نجد أن موضوع الاتصال وأداته هما من نفس الطبيعة (النساء والرجال) ، أما فى اللغة فالفرق ظاهر بين الشخص المتحدث وبين الكلمات» [٤].

---

(1) LEVI STRAUSS: "Structure élémentarie de la parenté". (P.U.F., 1949), p. 565.

(2) Ibid., pp. 64, 65.

(3) Ibid., p. 565.

(4) LEVI STRAUSS: "Anthropologie Stucturale". (Ed. PLON. 1958), p. 327.

وفى كتاب له بعنوان «الأنثروبولوجيا البنيوية» يقول :

«إن بنية القرابة تستند إلى ألفاظ أربعة (أخ ، أخت ، أب ، ابن) وهى ترتبط فيما بينها بازدواجى تقابل تضايفى ، ومن هنا فإن نسق القرابة لا ينفصل عن اللغة ، بل هو لغة» (١).

وإذا كان تعريف اللفظ فى علم اللغة لا يكون بنسبته إلى مدلول وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة فإن الأنثروبولوجيا البنيوية كذلك لا تفسر الظاهرة إلا بعلاقتها بالكل الذى يحتويها ، وهو نسق هذه الظاهرة (٢) .

ومما تقدم يتضح أن كلود ستراوس ينظر إلى قواعد الزواج وأنساق القرابة باعتبارها لغة ، فهى مجموع من العمليات تهدف إلى استمرار التواصل بين الأفراد والجماعات .

ولا يترتب على هذا أن ترد الحياة الإجتماعية إلى اللغة . فاللغة ظاهرة بشرية رائدة ، ومع ذلك فكل مظاهر الحياة الإجتماعية ومنها اللغة ترد إلى «شروط التكفير الرمزى «أو» «الوظيفة الزمزية» أو «النسق الغفل» وكلها مسميات لشىء واحد هو بنية العقل الإنسانى .

فقد جُبل العقل الإنسانى على النظر إلى الأشياء فى أزواج متقابلة وذلك لميله الفطرى إلى تصنيف الأشياء . فكما يظهر الميل الفطرى إلى تصنيف النبات والحيوان والجماد ، يظهر فى الحياة الاجتماعية تقابل بين المسموح به والممنوع، بين الحلال والحرام ، بين روابط النسب وروابط القرابة ... الخ ، ويظهر على مستوى المحسوس تقابل بين الرطب واليابس والحامض والقلوى والنىء والمطبوخ

---

(1) Ibid . p. 56

(٢) راجع : عبدالوهاب جعفر : «البنيوية فى الأنثروبولوجيا» ، ص ٦٢ .

والطازج والفاسد والمشوى والمسلوق كما بينته الدراسة الأنثروبولوجية الشهيرة التى نشرها كلود شتراوس فى مجلد بعنوان «النيّء والمطبوخ» وأيضا يظهر التفكير المصنّف على مستوى الفكر المجرد وقوامه التقابل المتمركز بين ضدين من نوع (+/-) ، وهو ما ترتب عليه انطلاق العلم الرياضى .

ونعود لكتاب «النيء والمطبوخ» ، فالعنوان مثير لفضول القارىء ، إذ يبين صاحبه ، من واقع دراسته الميدانية لممارسات الشعوب وأساطيرها ، أن الطهو فى الجماعة هو بمثابة لغة تترجم لا شعوريا بنية هذه الجماعة . فكما أنه لا يوجد مجتمع بدون لغة كذلك لا يوجد مجتمع لا يطهو على الأقل بعض أصناف طعامه . فنحن نتحدث عن مزايا المطبخ الشرقى ونقارنه بالمطبخ الفرنسى أو المطبخ الانجليزى أو الأسبانى مثلا . ولكل من هذه المسميات دال ومدلول . ولما كان الدال فى اللغة المنطوقة ينفصم إلى مفردات (كلمات) وإلى وحدات صوتية (فونيمات) - كما سبق أن قدمنا - كذلك نجد هذا الفصم فى لغة المطبخ . ففى المطبخ أطباق (أصناف غذائية) ، وكل طبق غذائى له مكونات وضعت بمقادير، وهذه المقادير لا تتجمع بطريقة اعتباطية وإنما ينظمها قانون (الوصفه الغذائية) هو الذى يضمن لها طعما معينا أى تجعلها ذات دلالة معينة .

ويرى السيميولوجيون أن اللغة الحقة هى التى تتضمن ذلك الفصم ، فهذا الأخير يضمن نظاماً وقانونا لتلك اللغة لا تتوافر عليه لغات أخرى مثل التصوير الفوتوجرافى والصور السينيمائية . فالصورة تحيل الى مدلول إما بالايحاء وإما بالتشابه دون أن تكون العناصر المكونة للصورة قابلة لأن ينظمها قانون.

وإذا كان «الدال» هو بمثابة التعبير أو الصياغة التى تُظهر التعبير فإن «المدلول» هو المضمون وهو المجال الذى تدرسه السيمانطيقا (علم المعانى أو الدلالات) .

ومن المعروف أن كلود شتراوس ومعه معظم رواد الفكر البنيوى يهتمون بالدال على حساب المدلول. فالدال هو ما نستطيع الثقة به لأنه مادى، أما المدلول فمسألة يتدخل فيها جانب الذاتية، وتختلف من شخص لآخر. فالدال الواحد من الممكن أن يُنتج مدلولات مختلفة لدى أشخاص مختلفين، كذلك من الممكن أن ينتج الدال الواحد مدلولات مختلفة لدى الشخص الواحد فى أوقات مختلفة لأن تركيب العلاقات القائمة فى المكان الدلالى غير ثابت.

وهكذا يظهر لنا أن كلود شتراوس قد حاول أن يفهم الخصوصيات الثقافية للمجتمعات الإنسانية، كما أراد فى نفس الوقت أن يثبت الوحدة الفكرية للجنس البشرى. وهنا تظهر جسارة المنهج البنيوى فى وقت أنكر فيه العديد من الأنثروبولوجيين وجود شىء اسمه الطبيعة البشرية.

ويمكننا أن نجمل الحديث عما تبقى من أعمال شتراوس فنقول إنه إلى جانب دراسته الموسومة باسم «الأبنية الأولية للقرابة» تناول النشاطات التصنيفية للذهن الإنسانى فى كتابين هامين هما: «الطوطمية» و «تفكير الفطرة» (١). و «الطوطم» كلمة مشتقة من لهجة هندية تشير إلى نبات أو حيوان تقدسه العشيرة «البدائية» وتحرم أكل لحمه وتشعر نحوه بعلاقة انتماء عضوى. وكثيرا ما يكون هذا الاعتقاد مُبرراً لتحريم الزواج من داخل العشيرة، إذ يفرض على الذكور من أفرادها الزواج من خارجها. والطوطمية ظاهرة اجتماعية توجد لدى العديد من الجماعات البشرية «المتمدنة» أو «البدائية» فى أفريقيا أو استراليا على وجه الخصوص.

---

(١) «تفكير الفطرة» عنوان كتاب هام فى الأنثروبولوجيا البنيوية، وأراد مؤلفه أن يشير على وجه الخصوص إلى نمط «التفكير الثقافى» الذى يدرسه لدى الإنسان المسمى بـ«البدائى». وهو يؤكد فى هذا الكتاب أن العلاقة بين التفكير «البدائى» و «المتحضر» هى علاقة تطابق أكثر من كونها علاقة اختلاف فى الدرجة أو فى النوع. ولمعرفة المزيد عن مضمون هذا الكتاب راجع كتابنا: «البنيوية فى الأنثروبولوجيا»، ص ص ٦٩ - ٧٤.

وكان تفسير علماء الأنثروبولوجيا لهذه الظاهرة هو الزعم بأن تلك العشائر التى ترى جدها الأول فى نبات أو حيوان لابد وأن تكون متناقضة أو أنها تعيش فى مرحلة «سابقة على المنطق» ، فهى فى بداية سلم التطور .

وقد رفض كلود شتروس هذا التفسير ، ورأى أن ظاهرة الطوطمية تمثل مثلا فطريا للتصنيف عند الإنسان ، فالإنسان أنانى بفطرته ، يريد أن يتميز على أقرانه ، فهو يحُدد انتماءه ويبرزه ويتحمس له . وكما يوجد اختلاف بين فصائل النبات والحيوان ، كذلك تتمايز العشائر فيما بينها وتختار كل منها - من الطبيعة - رمزاً لها ودليلا عليها . وهكذا فإن عالم الحيوان وعالم النبات يوحيان للإنسان بمنهج فى التفكير . وهنا يظهر الإلتقاء بين بنية الفكر المصنف وبنية الواقع الطبيعى بأصنافه ونظامه (١) .

ويستبعد شتراوس أن يكون «البدائى» ذا عقلية «لا منطقية» بحيث يُوحِّد بين فئات حيوانية وبين الإنسان . فكل شعوب الأرض لها مواقف معينة من التصنيفات الحيوانية . يقول : «نحن نطلق أسماء البشر على بعض الحيوانات، ونسمى الأفراد أحيانا بأسمائها ، كما نعترف بحيوانات صديقة وأخرى غريبة،لذا فإن الشعوب البدائية التى استخدمت النباتات أو الحيوانات كرموز تخلق منها تصنيفات إنسانية ليست أكثر منا غرابة» (٢).

وبعد ، ففى هذه العجالة السريعة عن البنيوية فى الأنثروبولوجيا لا ندعى أننا تناولنا العديد من تفاصيلها ، ومع ذلك فنحن قد أوجزنا منها ما يمكن أن يُظهر المنهج البنيوى وانجازاته ولدينا ملحوظات على هذه الانجازات ، نلخص بعضها فى النقاط التالية :

---

(1) LEVI STRAUSS Le Totémisme aujourd'hui (P.U.F. 1962) p. 131

(2) LEVI STRAUSS: La Pensée Sauvage (PLON 1962). p. 253

أولا : إذا كانت الأنثروبولوجيا البنيوية قد أثبتت لدى جميع الشعوب «البدائية» وجود أنساق للزواج وأنساق للقرابة وقواعد المصاهرة كما هو الحال لدى المجتمعات «المتمدينة» ، فهذا الكشف ليس بجديد إذ نصت عليه حكمة الخلق كما جاء فى الآية القرآنية الكريمة ، يقول الله تعالى : «وهو الذى خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً وكان ربك قديرا» سورة الفرقان / ٥٤ .

ثانيا : إذا كانت الأنثروبولوجيا البنيوية ، بتآذرها مع علم اللغة تزعم الكشف عن «علم واسع للتواصل الإنسانى» فإن هذا التعارف أو التواصل الفطرى هو ما أشارت إليه الآية القرآنية الكريمة : «يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير» . سورة الحجرات / ١٣ .

ثالثاً : نهت الآيات القرآنية الكريمة عن النكاح المحرم ، ونبهت المسلمين إلى «أصناف المحرمات» قبل أن يتنبه إلى ذلك أصحاب الأنثروبولوجيا البنيوية بقرون عديدة . فديننا دين الفطرة «فطرت الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله» سورة الروم / آية ٣٠ .

رابعاً : فى دراسة ظاهرة «الطوطم» كشفت الأنثروبولوجيا البنيوية عن مفهوم «القداسة» لدى الإنسان المسمى بـ «البدائى» باعتبارها من مكونات الطبيعة الإنسانية . والله سبحانه يقول : «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا» سورة المائدة/٤٨ .

وعلى مستوى الفكر الأوروبى ظهرت إيجابيات الأنثروبولوجيا البنيوية فيما يلى :

أولا : أثبتت البنيوية للإنسان الأوربى أن الطبيعة الإنسانية واحدة لدى «المتحضر» و «الهمجى» أو «البدائى» ، رغم ما يتميز به البدائى من طبيعة صافية

شفافة إذ لم تطمسها تعقيدات الحضارة الزائفة .

ثانياً : أثبتت البنيوية زيف نظرية التطور الداروينية، وما زعمته من تتابع ظهور صور الحياة العليا عن صور دنيا .

ثالثاً : نجحت البنيوية الأنثروبولوجيا فى تكوين تصور جديد لإنسان عالمى، ليس هو إنسان الغرب ، ولا هو إنسان المشرق ، وإنما هو الإنسان المتحرر من كل أشكال العنصرية .

رابعاً : ليس هناك ما يبرر الانتقاص من صحة أو مشروعية أى ثقافة لدى أى شعب من الشعوب ، فالكفاح المظفر للبدو والاسكيمو ضد ظروف الطبيعة القاسية لا يقل أهمية عن البراعة التكنولوجية لدى الأوروبيين .

خامساً : كشفت البنيوية عن أنماط للنظام فى الكون . والنظام الطبيعى مجال متسع ذو دلالة . وكل عنصر فيه يؤثر فى بقية العناصر . وليس أدل على ذلك من ترابط قوى الطبيعة واعتماد بعضها على بعض ، ترابطا يظهر (على سبيل المثال) من التطور الهندسى البديع لأشكال الزهرة بحيث يجعلها تتكامل مع شكل الحشرات التى تساعد فى عملية التلقيح. (تطور نباتى يتكيف باستمرار مع تطور الحشرات) .

سادساً : يترتب على نتائج الأبحاث البنيوية رفض الفلسفات القائلة بالمصادفة والعشوائية وافتقار العالم إلى قوة عليا مدبرة تضمن اضطراد الطبيعة. كما يترتب على تلك النتائج أيضا رفض المذاهب القائلة بالحتمية ، فكلها مذاهب ملحدة اندحرت إلى الأبد !

سابعاً . تقود النتائج البنيوية إلى ضرورة الاعتقاد بقوة عليا منظمة للكون هى «الله» سبحانه ، إذ يبتعد عنه الإنسان الجاحد بقدر ابتعاده عن الفطرة. وفى هذا نتذكر عبارة شيخ الإسلام ابن القيم رحمه الله إذ يقول : «إن الفطرة السليمة لو

تُركت مع صحتها لاختارت المعرفة على الإنكار والإيمان على الكفر»[١] .

ويظهر مما تقدم أن المناهج البنيوية قد انجبت صحوة عقدية أدانت الغث وكشفت بعض جوانب الحق فى الفكر الأوروبى إلا أن الفتنة كانت على الأبواب، إذ بدأت نكسة البنيوية عند المفكر الفرنسى لويس ألتوسير. فقد استخدم التوسير المناهج البنيوية فى الدفاع عن الماركسية المحتضرة على الرغم من عدم إمكانية التزاوج بين المنهجين : فكتب كتاباً بعنوان «رأس المال» وآخر بعنوان «دفاع عن ماركس» . وجاءت محاولته مفتعلة وعرجاء وصفها النقاد الأوروبيون بأنها «ماركسية بدون ماركس» أى أنها ابتعدت تماماً عن مبادىء ماركس .

ثم جاءت النكسة الكبرى للبنيوية مع تطور التطبيق البنيوى فى الأدب والنقد الأدبى ، إذ أضحت البنيوية «موضة فكرية» . واضطرد الحديث عن «غياب المؤلف» أو «موت الإنسان» .

وأصبحنا نقرأ عبارات مثل :

«إن الأنا» المتغلغلة فى رواسب اللغة والثقافة ليست «أنا» ، وذلك لأن اللغة تكونت منذ آلاف السنين بدون الذات ، وهى تعبِّر الذات من ورائها وتتخطاها فى نفس الوقت» . ومثل :

«اللغة تنفجر كالبركان أو تتدفق كالسيل الذى يسيطر على كيان الكاتب إلى درجة يصبح فيها (الكاتب) مجرد مدون لخلجاتها ونبضاتها» .

ومثل :

«بالخضوع التام لتلقائية الكلمات يختفى الفرد وتصوراته الذاتية ، وتتحقق الكتابة بطريقة تلقائية وآلية بحتة» .

---

(١) ابن القيم : «شفاء العليل» ، ص ٤٩٥ .

وهكذا نتحول البنيوية إلى «موضة» فكرية ، فأصبحت لا تنطلق من حب الحقيقة بل تنطلق من حب المظهر الجذاب . وأصبحت «بنية» و «بنيوية» تستخدمان فى معان متعددة داخل سياقات جدلية ودفاعية وسفسطائية كما أصبح الخلط على أشده ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

الفصل التاسع
البنيوية فى الفكر السياسى
(دراسة عن لويس ألتوسير)

- مقدمة وتمهيد :
  - البنيوية والماركسية
  - النظرية والسياسة .
- قراءة جديدة للمقال الماركسى :
  - القراءة والمنهج
  - الإيديولوجيا والمقال العلمى .
  - الإشكالية والقطع .
- تصحيح «الفهم الخاطئ» للماركسية:
  - ماركس وهيجل .
  - البنية والاقتصاد .
  - البنية والتناقض .
- تقويم وتعقيب .

لابد من تغيير مفهومنا للمعرفة : فنحن
إذا استبعدنا ما يسمى بالرؤية المباشرة ،
والقراءة السطحية ، عندئذ تظهر المعرفة
باعتبارها عملية إنتاجية.

لويس ألتوستر

LC, I,P. 23

مقدمة وتمهيد

مع بداية النصف الثانى من قرننا هذا ، ظهر العديد من المؤلفين الذين أعلنوا ولاءهم للفكر الماركسى بعد أن رأوا في هذا الفكر محاولة جادة للقضاء على استغلال الإنسان للإنسان وسبيلا للخلاص من السلطة القائمة على البطش والقهر. وقد وصل الأمر ببعضهم إلى حد الزعم بأن البشرية مهددة بالانزلاق فى الهمجية والبربرية إن هى قصرت فى الأخذ بالحل الإشتراكى . وكان الشعار الذى يردده هؤلاء هو : «إما اشتراكية وإما بربرية» ! .

نذكر من هؤلاء المؤلفين على وجه الخصوص أسماء جارودى وجولدمان وسارتر وألتوسير ولوكاس وجرامسى وإدجار مورين . غير أن أحلامهم الوردية لم تلبث أن تبددت بعد أن عاصروا أحداثاً كبرى انبثقت من داخل المعسكر الاشتراكى نفسه ، وكان لها دوى هائل، كما انعكست ردودها على تفكيرهم .

أما هذه الأحداث ، فمنها ثورة المجر المتمردة على النظام الشيوعى سنة ١٩٥٦ وما واجهته من قمع وقتل وقوة غاشمة . ومنها فضيحة «البيان السرى» الذى ألقاه خروشوف فى نفس السنة (١)، ومنها الانقسام داخل المعسكر الشيوعى بسبب أحداث كوبا وما تلا ذلك من معارك على الحدود بين الرفقاء فى الصين والاتحاد السوفيتى .

ومما يدعو للعجب والدهشة أن هؤلاء المؤلفين قد أجمعوا على أن القصور

---

(١) نيكيتا خروشوف هو رئيس وزراء الاتحاد السوفيتى فى الفترة من سنة ١٩٥٨ إلى ١٩٦٤ . تحدث بشجاعة عن تقويم الممارسة والتطبيق الحزبيين ، واعترف بالجرائم التى ارتكبها الحزب والتى تضمنت سفك دماء الآلاف من الأبرياء في عهد سلفه ستالين .

ليس فى النظرية الماركسية بقدر ما هو فى التطبيق السىء لها . وقد ظهر هذا الإجماع فيما أسموه بضرورة العودة إلى الينابيع الأولى أى إلى كتابات ماركس نفسها .

ومن الثمار التى تمخضت عنها هذه العودة مؤلفات مثل «نقد العقل الجدلى» الذى أكد سارتر فى مقدمته على أن الماركسية هى فلسفة العصر وأن الوجودية ليست سوى إيديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية . ومثل «ماركسية القرن العشرين» الذى حاول فيه جارودى أن يذكّر بضرورة العودة إلى أبسط صورة الماركسية على اعتبار أن هذه الأخيرة هى دليل عمل فحسب (١). ومثل مؤلفات ألتوسير التى كثر حولها الجدل ، والتى ابتعدت – فى نظر البعض – تماماً عن ماركس حتى قيل عنها إنها «ماركسية بدون ماركس» .

وسنخصص هذا البحث لأعمال ألتوسير ، وسنكشف عن المنهج الذى تضمنته هذه الأعمال ، وما أثارته لدى النقاد من شكوك ، ونبدأ أولا بموجز عن حياته .

ولد لويس ألتوسير فى ١٦ اكتوبر سنة ١٩١٨ فى بير مندر عيس بالقرب من مدينة الجزائر التى أمضى بها فترة الدراسة الابتدائية . وفى سنة ١٩٣٠ التحق بثانوية «البارك» فى مارسيليا . وفى يوليو سنة ١٩٢٩ نجح فى مسابقة امتحان مدرسة المعلمين العليا بباريس . وطلب للتجنيد فى نفس السنة .

أودع السجن فى ألمانيا فى الفترة من يوليو سنة ١٩٤٠ إلى مايو سنة ١٩٤٥ وبعد خروجه من السجن مباشرة تتلمذ على جاستون باشلار وقدم رسالة بإشرافه فى موضوع «فكرة المضمون فى فلسفة هيجل» حصل بها على درجة

---

(١) من المعروف أن روجيه جارودى قد تحول نهائيا الآن عن الماركسية بعد أن تأكد تماما من إفلاس مضمونها وأعلن دخوله فى الإسلام .

الأجريجاسيون فى الفلسفة سنة ١٩٤٨ ، ثم انضم لعضوية الحزب الشيوعى الفرنسى فى نفس السنة (نوفمبر سنة ١٩٤٨) .

فى سنة ١٩٥٠ عيّن معيداً بمدرسة المعلمين العليا ، وحصل على درجة الأستاذية سنة ١٩٦٢ بعد أن نشر العديد من الأبحاث .

وقد كان لأبحاث ألتوسير وقع وتأثير كبير فى أوساط الطلاب والمثقفين والمناضلين فى فرنسا فى الفترة بين سنة ١٩٦٤ وسنة ١٩٦٨ . كما كان لها صدى خاص داخل الحزب الشيوعى الفرنسى . ففى هذه الفترة ظهرت مؤلفاته الأساسية وأهمها «دفاع عن ماركس» و «قراءة كتاب رأس المال» ، كما ظهرت له مقالات عن المادية التاريخية والعمل النظرى بالإضافة إلى سلسلة محاضرات ألقاها فى مدرسة المعلمين العليا بباريس سنة ١٩٦٧ عن «حاجة العلميين للفلسفة» .

ومما زاد من أهمية أبحاث ألتوسير أنها كانت معاصرة لظهور النتائج التى توصل إليها المؤتمر العشرون للحزب الشيوعى السوفيتى ، وهو المؤتمر الذى عرف بتحلله من منهج ستالين . كما جاءت هذه الأبحاث فى وقت انطلقت فيه الخصومة العلنية بين الصين والاتحاد السوفيتى فانقسمت الشيوعية الدولية إلى معسكرين متنافرين . وهكذا كان توقيت ظهور الأبحاث معاصراً لأحداث ومناقشات حامية شملت الفلسفة والسياسة والعلم واستراتيجيات الثورة .

وقد أجمع النقاد على أن ألتوسير نجح فى الكشف عن «النظرية» التى احتوتها أعمال ماركس فقد قام بقراءة «علمية» لهذه الأعمال ، وقدم تعريفات محددة للمفاهيم الماركسية بعيداً عن التفسيرات الإيديولوجية ، واستعان بمصطلحات استعارها من التحليل النفسى وعلم اللغة البنيوى .

وعلى الرغم من أن ألتوسير يقرر بأن «الاتجاه العميق» الذى يسود كتاباته لا

يرتبط بإيديولوجيا البنيوية، [1]، إلا أن المنهج الذى طبقه فى «قراءته» لماركس كان هو المنهج البنيوى، مما يسّر له إقامة دعائم «بنيوية ماركسية» ذات طابع علمى لا إيديولوجى .

البنيوية والماركسية :

والبنيوية هى اتجاه فى البحث ومنهج فى العلم تمخض عن نتائج فلسفية وأصبح سمة من سمات الفكر المعاصر .

وتُعرّف «البنية» بأنها «صورة منظمة لمجموع من العناصر المتماسكة بفضل ما يربطها من علاقات ثابتة» . كما تعرّف أيضاً بأنها «مجموع من العلاقات الثابتة بين عناصر متغيرة ، ومن الممكن أن يُنسج على منوالها عدد لا حصر له من النماذج» . ومن المعروف أن البنيوية لا ترتبط باسم مفكر واحد بعينه، بل إنها تمثل لقاء ذهنياً بين مفكرين متباينين منهم عالم اللغة وعالم الأنثروبولوجيا والمحلل النفسى والسياسى والفليسوف .

ولكى تتضح لنا البنيوية فى الفكر السياسى عند ألتوسير ينبغى أن نذكر القارىء بالمبادئ الأساسية للمنهج البنيوى .

أولا : يصر البنيويون على أن تفسير أى ظاهرة يبدأ فقط عندما نتوصل إلى تركيب الموضوع المدروس . وهذا يعنى أن الدارس للظواهر البشرية لا ينبغى أن يعتمد فقط على الجانب المرئى من الظواهر ، لأن عليه أن يتعامل دائما مع بديل للموضوع يستدل عليه أو يركبه بطريقة استنباطية .

ثانيا : يتفق البنيويون على أن موضوع الدراسة لا يمكن أن يتطابق مع الواقع

---

(1) Louis ALTHUSSER: "Lire le Capital", I (Maspero, Paris), p. 6.
ظهر هذا الكتاب فى جزأين . وسنختصر الإشارة إليه فى ملاحظاتنا التالية بالحرفين L.C بالاضافة إلى رقم الجزء والصفحة .

الحسى ، فهذا الأخير هو المادة الأولية التى يركّب الموضوع ابتداء منها . ومع ذلك، فالبنية ليست ماهية متسامية ، وليس لها وجود صورى، بل إن لها وجودا خارجياً يجعلها مصدر العلاقات المرئية . وسنرى أن هذا ينطبق على البنية الاقتصادية عند ألتوسير .

ثالثاً : إن التحليل البنيوى إنما ينصب أساساً على الدراسة الحالة للموضوع immanente . وهذه الدراسة الحالة تفترض استقلال الموضوع بالنسبة لملابساته التاريخية والجغرافية أو الوجودية .

رابعا : هذه الدراسة الحالة تفترض احتواء الموضوع على معقولية ذاتية ومستقلة . فهو يتضمن فى ذاته تفسير طبيعته ووظيفته كما أنه مزوّد بقوانين تنظيم داخلية نصل إليها عن طريق التحليل .

خامساً : مثل هذه الدراسة الحالة تستبعد تدخل العنصر الذاتى تماما ، بحيث يتعذر الحديث عن مبادءات فردية . بل إن «المؤلف» أو الكاتب ، لا يُنظر إليه إلا على أنه عنصر ضمن بقية العناصر داخل البنية وعندما نأتى إلى خاتمة هذا البحث، فقد تظهر لنا المادية التاريخية بدون تاريخ ، والماركسية بدون ماركس! (١).

وقد أخذ ألتوسير على عاتقه أن يأتى بفهم بنيوى جديد للفكر الماركسى . فهو يرى أن معظم الثغرات التى خلفتها الماركسية إنما ترد فى بالنهاية إلى «عدم اكتمال» الفلسفة الماركسية ذاتها . وكان لينين قد اعترف بهذه الحقيقة من قبل عندما صرح بأن ماركس لم يقدم سوى حجر الزاوية فقط . ولذا كانت المهمة التى

---

(١) لمزيد من التفاصيل بخصوص المنهج البنيوى راجع للمولف :
- «البنيوية فى الأنثروبولوجيا» ، دار المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٨٠ .
- «البنيوية بين العلم والفلسفة» ، دار المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٨٠ .

اضطلع بها ألتوسير هى القيام بدراسة ابستمولوجية تلقى الضوء على «المفاهيم النظرية» التى وردت عند ماركس فتكشف عن «البنية» النظرية لهذا الفكر الماركسى.

ويمكننا أن نعثر على البرنامج الدراسى الذى اختطه ألتوسير لنفسه متضمناً فى عناوين كتبه الرئيسة ذاتها : فمن هذه الكتب مثلا ، كتاب بعنوان «دفاع عن ماركس» ، وآخر بعنوان : «قراءة كتاب رأس المال» ، وثالث موسوم باسم : «لينين والفلسفة» . ويجد المتصفح لهذه الكتب أن ألتوسير يفتح أمامنا طريقاً جديداً إلى الماركسية ، ويستهدف كشفاً جديداً فيها . فهى فى نظره ما زالت تحتاج إلى فهم وتوضيح .

وفى هذه الصفحات التمهيدية نود أن نسأل عن سر التزاوج بين الماركسية والبنيوية ، وعما إذا كان النسق الماركسى يتضمن أنموذجاً بنيوياً ؟ وبعبارة أخرى نود أن نسأل عما إذا كانت الماركسية بأركانها المعروفة وأفكارها الأساسية يمكن أن تلتقى مع المبادىء البنيوية التى عرضناها آنفا؟

إن الفلسفة الماركسية كما نعرفها لم تكن مجرد تصور سياسى أو برنامج يستهدف الوصول إلى الحكم أو حل للمشكلات الاقتصادية التى تفاقمت فى القرن التاسع عشر بل كانت تصوراً شاملا للإنسان والتاريخ ، وللفرد والمجتمع والطبيعة. وهى إذا شبهت لدى البنيويين بالحيوان المائى الذى ولد فى محيط القرن التاسع عشر وعاش فيه ، فإن هذا القول لا يستهدف التقليل من شأنه الماركسية بقدر ما يهدف إلى اثبات بنوتها إلى الظروف التى خلفتها الفلسفة الوضعية والثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر : فقد جاءت الماركسية فلسفة مادية لأن نسق المعرفة فى القرن التاسع عشر اتسم بالنزعة العلمية التجريبية المتطرفة وسلم بمادية الواقع وجاء الاقتصاد الماركسى مطالبا بوقف استغلال الإنسان للإنسان بعد أن تعقدت علاقات العمل من جراء ما قدمته الثورة الصناعية فى نفس القرن من

وسائل متطورة للانتاج وقد كشفت الماركسية عن جدل الطبيعة (أى قوانينها الكلية) ، وسميت لذلك بالمادية الجدلية . وقيل ان المادية الجدلية هى تطبيق جدل هيجل على المادة غير أن هذا القول يتعارض مع المنهج البنيوى القائم على «القطع» و «الدراسة الحالة» و «استقلال الموضوع» ، لذا أثبت ألتوسير أن هذا القول لا أساس له من الصحة . كما قيل أن الجديد عند ماركس هو افتراض وجود وحدة عضوية بين الجدل والمادة ، والحقيقة أن الجدل ليس شيئا آخر سوى العلاقات الثابتة بين عناصر البنية ، وهى عناصر يمكن أن تكون مادية أو غير مادية . وهناك من زعم بأن الموضوع الرئيسى للمادية الجدلية هو حل المشكلة الأساسية فى الفلسفة ، أى علاقة الفكر بالوجود : فالمخ هو أرقى ما تطورت إليه المادة ، والأفكار هى انعكاس لصور العالم المادى . وسنرى أن البنيوية ترفض فكرة الانعكاس هذه وتثبت أنها غريبة على الفكر الماركسى وذلك انطلاقا من مفهوم البنية ذاته

والماركسية تتحدث عن بنيات تحتية Infrastructures وبنيات فوقية Superstructures . أما البنيات التحتية فإنها تشمل جميع العناصر المادية التى تتضمنها البيئة الطبيعية والاجتماعية ابتداء من الأرض وظروف التربة والثروة الباطنية والأحوال المناخية ومختلف مظاهر الثروة من آلات ومعدات ووسائل اتصال وقوى بشرية وعلاقات إنتاج مادية وما إلى ذلك . وأما البنيات الفوقية فإنها تشمل الأفكار السائدة والآراء المتداولة والمعتقدات والنظم والفنون والآداب على اختلاف صورها

والعلاقة بين البنيات التحتية والبنيات الفوقيه هى علاقة العلة بالمعلول والسبب بالمسبب ونحن نرى ان تصنيف البنيات على هذا النحو يبتعد عن الفهم البنيوى الحديث ولذا اعتبره التوسير ضرباً من سوء الفهم لأستاذه ماركس، وطالب بقراءة جديدة ومنهج جديد لفهم الفلسفة الماركسية .

وقد استطاع ألتوسير أن ينتفع بنظرية التحليل النفسى فى اللاشعور على نحو ما فعل ليفى ستروس فى دراساته الأنثروبولوجية وأن يجعل منها وسيلة لتدعيم حتمية «المادية التاريخية» على المستوى الباطنى الكامن فيما تحت «الشعور» . ومع ذلك لا يمكن القول بأن ألتوسير يفسر ماركس بفرويد . فهو نفسه يرفض أن تسمى فلسفته «البنيوية الماركسية» خشية القول بأنه يقحم على الماركسية أيديولوجيا خارجة عنها . إنه يخضع «قراءة ماركس» للقراءة الماركسية نفسها وهذا هو ما يعرف باسم «الدور الإبستمولوجى» ، وهو سمة هامة تميز «كل فلسفة تمتلك القدرة على تفسير ذاتها ، حين تأخذ على عاتقها أن تصبح موضوعاً لذاتها» (١) . فالفلسفة الماركسية تتكشف لنا من خلال «ديالكتيك» الذهاب والإياب» من نص يزودنا بمفاتيح قراءته ، إلى قراءة نطبقها عليه من أجل الاهتداء إلى تلك المفاتيح نفسها فى داخله» (٢).

النظرية والسياسة :

يقوم ألتوسير بإصدار مؤلفاته هو وتلامذته ضمن مجموعة تحمل اسم «النظرية» Collection théorie . ويرى البعض أن سبب التسمية إنما يرجع إلى أن جهده الفلسفى ينصب فقط على «المقال النظرى» أو «المقال العلمى» للماركسية (٣).

وكان ألتوسير قد لاحظ فقر الفكر النظرى لدى كل الماركسيين الفرنسيين تحت تأثير انصرافهم إلى الصراع السياسى دون تقديم أى مساهمة جديدة فى

---

(1) Louis ALTHUSSER. "Pour Marx". (Maspero. Paris. 1965)p. 31.

نظراً لكثرة تكرار اسم هذا المرجع فى سياق البحث ، سنختصر الإشارة إليه فى ملاحظاتنا التالية بالحرفين :P.M بالإضافة إلى رقم الصفحة .

(٢) زكريا ابراهيم : «مشكلة البنية» ، مكتبة مصر سنة ١٩٧٦ ، ص ٢١٨ .

(٣) نس المرجع ، ص ٢١٣ .

مضمار الفلسفة الماركسية ، وكان يقول : «ليس لدينا أساتذة في الفلسفة الماركسية»[1].

وهذا – فى نظره – ما دعا الشباب من المفكرين إلى إنكار ضرورة البحث النظرى وجعلهم يعلنون عن موت الفلسفة ، وذلك «بدفنها نهائيا فى العمل أو فى وضعية علمية جديدة» ، ومن هنا أخذ ألتوسير على عاتقه «التوسع فى الجانب النظرى للفلسفة الماركسية» [2].

وقد استبعد ألتوسير كل تاريخ الفلسفة . فهذا التاريخ هو سرد لأوهام تم تبديدها أو استعراض لظلمات أمكن اختراقها . والتاريخ الوحيد الذى يعترف به هو «تاريخ الواقع» . ومن المعروف أن ماركس قد أعلن فى كتاب «الأيديولوجيا الألمانية» أنه «ليس للفلسفة من تاريخ لأنها مجموعة من الأحلام والأوهام» . ولذا فقد وضع ألتوسير نصب عينه «مشكلة المقال العلمى» ، وهى السمة الرئيسة المميزة للماركسية باعتبارها نظرية علمية . وقراءة ماركس أصبحت فى جوهرها عملية ابستمولوجية تستهدف الوصول إلى اكتشاف الوحدة الفريدة المميزة للمقال الماركسى وما تتميز به الماركسية من اختلاف نوعى يباعد بينها وبين سائر الفلسفات المعاصرة لها . فماركس لم يكتشف نظرية «المادية الجدلية» إلا بعد أن استبعد ما فى كتابات السابقين عليه من أخطاء ابستمولوجية (تصورية أو إيديولوجية) .

والنظرية عند ألتوسير ترتبط بالممارسة ذات الطابع العلمى . وهذا يعنى أن النظرية تتكون ابتداء من الممارسات الموجودة فعلا (فى العلوم) أو هى ناتج الممارسات التجريبية القائمة بالفعل .

---

(1) P.M.. p. 17.
(2) P.M.. p. 31.

وهذا كله يعنى أن «الجدل» الذى يكوّن مع «المادية الجدلية» (أى مع النظرية) وحدة واحدة لا انفصام لها . وببساطة ، فإن النظرية عند ألتوسير تشير إلى «النسق» أو «النظام» المحدد (بكسر وتشديد الدال) لأى علم واقعى ، و «الممارسة النظرية» هى انتاج لمعارف علمية فى مقابل الإيديولوجية التى هى انتاج أعمى . ويرى ألتوسير أن القيمة الكبرى للماركسية هى أنها استطاعت أن تنقل الفلسفة بأسرها من الوضع الأيديولوجى إلى الوضع العلمى حتى لقد أصبحت «المادية الجدلية» هى النظرية العامة للعلوم أو هى على حد تعبير ألتوسير «نظرية علمية العلوم» Théorie de la Scientificité des Sciences [١].

وعلى الرغم من أن الاهتمام بالنظرية قد يوحى بأنه على حساب التطبيق، والتطبيق السياسى بوجه خاص ، إلا أن القارىء لألتوسير الآن يلاحظ أن الدعوة إلى النظرية قد ترتب عليها دور سياسى لم يكن واضحاً لدى جميع الناس .

وقد لعبت أعمال ألتوسير دوراً هاماً فيما بين سنة ١٩٦٤ وسنة ١٩٦٨ وذلك؛ لأن الأحداث استلزمت تعديلا فى السياسة . وهذا التعديل استلزم تجديدا فى الماركسية باعتبارها منهجاعلمياً للتغيير .

ويستخدم ألتوسير مصطلح الصراع النظرى Lutte théorique ليشير به إلى تفاعل النظريات العلمية والفلسفية ، وكيف أن هذا الصراع يحتم المواجهة الملموسة داخل المجتمعات . وهذا المصطلح يؤكد أيضاً أن مصير المجتمعات الذى يحدده صراع الطبقات إنما يتقرر داخل النظريات ومن خلال التصورات [٢] .

جاءت أعمال ألتوسير لتشارك إذن فى إعادة النظر فى التطبيق الماركسى الذى عرفه عهد ستالين ، ومن ثمة كانت أفكاره مناهضة لعبادة الفرد

---

(١) زكريا ابراهيم : «مشكلة البنية» ص ٢٢٨ .

(2) SAUL KARSZ "Theorie et politique Louis ALTHUSSER" (FAYARD. Paris. 1974. p. 19.

وللسلطة البيروقراطية . وكانت تزاوج بين الماركسية وبين أفكار لينين وماوتسى تونج.

وكان البعض يرى فى أعمال ألتوسير اهتمام بالنظرية لا يعادله الاهتمام بالسياسة . ويرجع هذا الرأي إلى فهم خاطىء لمعنى السياسة : فهى مرادفة عندهم لأى صورة من صور الاضطراب أو التمرد التلقائى ، كما ترد عندهم أيضا إلى ما يبديه بعض الحكا م من تفاهم ، وما يعقدونه بينهم من علاقات معلنة أو خفية . وقد نسى أصحاب هذا الرأى أن ألتوسير فى أكثر من موضع من كتاباته يصرح بأنه لا مكان للسياسة إن لم تدعمها النظرية سواء وعاها السياسى أو احتواها عقله الباطن كما يصرح أيضا بأن السياسة تحتم معرفة النظرية المستخدمة حتى يسهل تسخيرها فى مجال التطبيق (١).

ونلاحظ أن الاهتمام بالنظرية عند ألتوسير إنما يعنى الإهتمام بالجانب النظرى للسياسة ، وهو جانب يلتزم بالنظرة العلمية والمنهج العلمى . وقد كان كارل ماركس يقارن تحليل عناصر المشكلة الإقتصادية بما يقوم به الفيزيائيون والكيميائيون من تحليلات علمية بغرض الكشف عن الشروط النظرية التى تمهد للسيطرة على الطبيعة .

وسنرى فى سياق هذا البحث أن أعمال ألتوسير تقوم على نظرة متكاملة تجمع بين النظرية والسياسة بحيث لا يُنظر إليهما كوحدات مستقلة تترابط بعلاقة شرطية، بل على اعتبار ما بينهما من تداخل وتكامل .فليست السياسة هى التى تحكم على صحة النظرية أو تحدد ما لها من قيمة ، وليست النظرية هى التى تبرر الأسس التى قامت عليها السياسة . فالكل يؤثر فى أجزائه ويتأثر بها داخل نسق متكامل .

---

(1) Ibid.

«إن ماركس لم يكن يتوفر فى حياته على «تصور» يُمكّن من التعمق فى فهم ما قدمه من إنتاج : تصور قِوامةُ البنية على ما تشمله من عناصر .... ، وهو حجر الزاوية ، ظاهر وخفى ، حاضر وغائب فى جميع أعماله» .

لويس ألتوسير[١]

لقد استهدف ألتوسير فى أبحاثه ، الكشف عن جانب الصرامة الفاعلة فى الماركسية على اعتبار أنها تتضمن تبريراً لكل تصور من تصوراتها . وكان بمخالفته للطريقة التى اعتادها شراح ماركس يحاول أن يثبت أن الماركسية هى الوحيدة القادرة على تقديم الوسائل الضرورية لفهم المشكلات المعاصرة والتدخل لحلها .

القراءة والمنهج :

يظهر من كتابات ألتوسير أنها تنصب على قراءة نصوص ماركس ، وهو بذلك يضاعف الجهد للكشف عما تتضمنه هذه النصوص . والقراءة هنا ليست حرفية أو سطحية أو «ساذجة» ، وإنما هى قراءة «تشخيصية» ، تقوم على اكتشاف «الكلام» من وراء «الصمت» ، وإدراك المعنى من خلال «السياق» ، وتمييز العناصر بالرجوع إلى صميم «البنية» ذاتها [٢] . وهذه القراءة التشخيصية يقول عنها ألتوسير أنها تقترب من قراءة «لاكان» لفرويد وتقترب أيضا من قراءة فوكوه للنصوص الكلاسيكية [٣] . فكما حاول جاك لا كان فى ميدان التحليل النفسى أن يعثر على

---

(1) "Lire le Capital" pp. 30 - 31

(٢) زكريا إبراهيم : «مشكلة البنية» ، ص ٢٢١ .

(٣) ميشيل فوكوه أحد رواد البنيوية الفرنسيين ، وجاك لا كان هو صاحب اتجاه «البنيوية فى التحليل النفسى» . وهو من كبار رواد البنيوية أيضا .

البنية الحقة مختبئة تحت أعراض عصابية ، كذلك يحاول ألتوسير أن يكشف – على ضوء كتاب رأس المال – البنية الاقتصادية الباطنة المختفية تحت النسق الاجتماعي الظاهر .

وفى الجزء الأول من كتابه الموسوم بإسم «قراءة كتاب رأس المال» نجد ألتوسير يبدأ بتحليل معنى الرؤية Voir والانصات écouter والكلام parler والقراءة Lire ، وهو فى نظره ما ينبغى أن نتعلمه من جديد. ونلاحظ أن ألتوسير هنا يلتمس نفس الطريق الذى افتتحه فرويد . فقراءة أي نص لا تنحصر في مجرد تكرار حرفي للصياغة المكتوبة ، أو حتى مجرد التعليق عليها . فالصياغة ربما لا تتطابق تماماً مع ما يريده النص ، لأن النص هو المقال الظاهر ، أما ما ينبغى الوصول إليه فهو العمق المستتر الذى يمتلىء بمعان صامتة . وفيما يتصل بالماركسية لاحظ ألتوسير أن ماركس لم يكن يمتلك التصورات النظرية التى تتلاءم مع ما بذله من جهد نظرى ثورى ، ومن هنا كانت خطورة «القراءة الحرفية» التى رأت فى كتاب رأس المال استمراراً لكتابات ماركس الشاب رغم أن هذه الكتابات الأخيرة كانت فلسفية إيديولوجية تأثرت بمنهج فيورباخ[1] ، وتناولت النزعة الإنسانية وتحرير الإنسان من الاغتراب فى إطار النظر والتأمل. ذلك أنه ابتداء من سنة ١٩٤٤ ظهرت مرحلة تحول جديدة فى أعمال ماركس كانت بمثابة قطيعة ابستمولوجية [2] تفصل بين مرحلتين وقد أنجبت هذه المرحلة الجديدة «بؤس الفلسفة» و «البيان الشيوعى» ثم «رأس المال» . وقد أخطأ البعض – بسبب قراءاتهم الحرفية عندما ظنوا أن بإمكانهم الكشف عن النزعة الإنسانية فى .

---

(١) فيورباخ : (١٨٠٤ – ١٨٧٢) ، فيلسوف ألمانى خرج على مثالية هيجل واقترب من الواقعية .

(٢) القطيعة أو القطع ، مصطلح بنيوى يطلق على التغيرات التى تطرأ على النسق العام للتكوين المقالى ، وسيأتى الحديث عنه فيما بعد .

كتابات ماركس المتأخرة ، باعتبارها استمراراً وامتداداً لكتابات الشباب . ومما يؤيد رفض ألتوسير لهذا الاتجاه أن المفاهيم الاقتصادية الجديدة التى اشتملها كتاب رأس المال مثلا ، وهى مفاهيم علمية بالدرجة الأولى ، إنما تتعارض تماما مع أى نزعة إنسانية . ففى هذا الكتاب أصبحت مفاهيم النزعة الإنسانية ما هى إلا ترجمة المفاهيم الاقتصادية ، كما أصبحت هذه الأخيرة هى المحركة لأى تحول. وفى كلمات قليلة نقول إن «القراءة الحرفية» التى رأت فى كتاب «رأس المال» استمراراً لكتابات الشباب الماركسية ، يقابلها ألتوسيز بقراءة من نوع جديد هى القراءة التشخيصية التى تكشف عن الماركسية العلمية أى «المادية التاريخية» وما تتضمنه من رؤية للواقع باعتباره بنية مركبة معقدة وما تستهدفه من تنفيذ مشروع علمى صرف لا يمكنه أن يتمخض عن فلسفة للنزعة الإنسانية .

ويستعين ألتوسير فى تحديد «معنى القراءة» بقراءة كتبها ماركس عن الإقتصاد السياسى الأنجليزى :

فالإقتصادى الإنجليزى «ريكاردو» [1] عندما تساءل عن ثمن العمل توصل إلى أن هذا الثمن يتساوى مع قيمة العمل نفسه ، وذلك لأن العمل مثله كمثل أى سلعة يباع بما يساويه . ولكن كيف تتحدد هذه القيمة ؟ يجيب ريكاردو بأنها تتحدد بقيمة ما يحتاجه العامل من ضروريات (غذاء وكساء ومسكن ... الخ) لاستمرار قدرته الإنتاجية . وقد اعترض ماركس على هذه الاجابة :

فإذا كان الاقتصاد السياسى يبدأ بالعمل وينتهى بالعامل ، فهذا يعنى أنه يعرف ثمن العمل بثمن العامل . غير أن ماركس يلاحظ أن العامل ليس هو الذى يباع ويشترى وإنما عمله فقط (أى الوقت اللازم لاستخدام قدراته الجسمية والعقلية فى عملية الإنتاج) .

---

(١) ريكاردو إقتصادى إنجليزى ، ولد فى لندن (١٧٧٢ - ١٨٢٣) ، وهو من رواد الاقتصاد السياسى الكلاسيكى .

وهكذا أدرك ماركس فى قراءة أولى للاقتصاد الكلاسيكي - أن هذا الأخير يجعل العمل (وهو مكون من عناصر هى نشاط العامل + المادة الخام + وسائل الانتاج + عمليه الانتاج + السلعة المنتجة) مساوياً لعنصر من عناصره وهو نشاط العامل

ومع ذلك ، فإن التعريف الذى اقترحه الاقتصاد الكلاسيكى يظل صحيحا من حيث إنه يجيب عن سؤال آخر .

وهنا تظهر قراءة ثانية لماركس تقول : إن الاقتصاد الكلاسيكى قد اقتحم مجالا جديداً دون أن يدرى لأنه كان فى الحقيقة يتساءل عن قيمة «قوة العمل» أى القدرة الجسمية والعقلية للعامل ، وهى التى تسمح ، أثناء عملية العمل ، بتحويل مواد خام معينة وذلك باستخدام وسائل خاصة للانتاج .

إن تصور «قوة العمل» Force de travail كان بمثابة الحد المجهول الذى يتضمنه سؤال غائب وإجابة ظاهرة . فالاقتصاد الكلاسيكى قد تمخض عن هذا «التصور دون أن يراه» أو أنه توصل إلى اكتشاف لم يستخدمه ولذا فإن الحل الصحيح يتطلب وضعا جديداً للسؤال على أسس جديدة .

وعندما كشف ماركس عن هذا الحد المجهول فى الإجابة الكلاسيكية أصبحت القراءة الجديدة كما يلى :

«إن قيمة (قوة) العمل ، أى ما يتقاضاه العامل من أجر ، إنما يتساوى مع قيمة الحد الأدنى من الضروريات اللازمة لاستمرار (قدرته) الإنتاجية .

ورغم هذا التوضيح لمنطوق الإجابة الكلاسيكية ، فإن ماركس يقلب النظرية الإنجليزية رأسا على عقب :

فالاقتصاد الكلاسيكى لم يدرك أن أجر العامل يتساوى فقط مع قيمة الحد الأدنى من الضروريات اللازمة لاستمرار قوته الانتاجية بل ظن أنه يتساوى مع

القيمة الكلية للمنتجات التى أسفر عنها استخدام قوة العمل خلال العملية الإنتاجية برمتها .

وقد لاحظ ماركس أن هذا الالتباس الأول قد كشف عن سؤال جديد لم يدركه أصحاب الاقتصاد الكلاسيكى وهو :

أين يذهب الفرق بين قيمة إنتاج يوم عمل كامل وبين قيمة الحد الأدنى الضرورى لمعاش العامل (قوة العمل) ؟ وبعبارة أخرى، أين يذهب الفرق بين القيمة الفعلية لما يؤديه العامل من عمل وبين ما يحصل عليه من أجر؟ وهذا الفرق هو ما يطلق عليه مصطلح «فائض القيمة» .

إن ريكاردو لم يدرك «فائض القيمة» لأن للعمل قيمة ثابتة عنده .

وهكذا ينضم مصطلح «فائض القيمة» إلى مصطلح «قوة العمل» بإعتبارهما حاضرين وغائبين فى نفس الوقت فى الاقتصاد الكلاسيكى . أما ماركس ، فإنه بالكشف عن هذه التصورات قد هدم المجال النظرى والمنهجى لهذا الاقتصاد .

وقد اعترف إنجلز بأن تصور «فائض القيمة» قد مهدت له إرهاصات الاقتصاد الكلاسيكى . وهو فى مقدمته للجزء الثانى من كتاب «رأس المال» يقارنه بـ «الأكسوجين» الذى تحدثت عنه الكيمياء التقليدية ضمناً دون أن تدركه(١) . فقد كانت هذه الأخيرة تبحث عن تفسير لعملية الاحتراق ، وتفترض وجود عنصر كيميائى يبرر هذه العملية دون أن تراه .

ولا يخفى على أحد أن الاقتصاد الكلاسيكى عندما تحدث عن العمل بوجه عام، أو عند ما تجاهل «فائض القيمة» ، فإنه بذلك أحدث أثراً سياسياً مؤكدا ظهر

---

(1) L.C.L p. 24.

فى طمس معالم الاستغلال (استغلال قوة العمل) ، وأيضا طمس معالم الصراع الطبقى الذى هو نتيجة حتمية لنمط الإنتاج الرأسمالى .

إن أمثال سميث Smith (١) وريكاردو Ricardo لم يعرفوا «فائض القيمة» لأنهم لا يعرفون «صراع الطبقات» ، كما أن نظرتهم إلى رأس المال قامت على اعتباره هبة طبيعية ، وكذلك كانت نظرتهم إلى كل العلاقات الاجتماعية التى يتضمنها(٢) . إن غياب المصطلح العلمى «فائض القيمة» إنما يرد فى النهاية عندهم إلى موقف إيديولوجى يرى فى رأس المال عطاء طبيعيا مما يترتب عليه غياب المجتمع الرأسمالى ، وينبغى - لزيادة الوضوح - أن نؤكد على المعادلات الآتية :

لا «فائض قيمة» = عدم استغلال = عدم وجود «قوة عمل» = عدم وجود مجتمع رأسمالى .

وهكذا تظهر الأسباب الإيديولوجية والسياسية التى حالت دون تأسيس نظرية علمية لنمط الإنتاج الرأسمالى على يد الاقتصاد السياسى الكلاسيكى . «فقد كان على هذا العلم أن يتنازل عن ثوبه البورجوازى القديم قبل أن يتمكن من تأسيس النظرية» (٣).

على هذا النمط كان ماركس يقرأ نصوص الإقتصاديين الكلاسيكيين . ويظهر لنا أنه لم يكن يتناولها تناولا سطحياً أو سلبياً ، بل إنه كان يحرص على النظرة المتعمقة التى تفهم النص فى سياقه المنطقى مما يتمخض عن تفسير موضوعى .

---

(١) آدم سميث اقتصادى سكوتلاندى (١٧٢٣ - ١٧٩٠) .
(٢) النظرة هنا كانت تتضمن عدم المساواة الطبيعية . فكما أن الطبيعة قد أنجبت القوى والضعيف ، كذلك كان الأمر بالنسبة للغنى والفقير .
(3) Voir: S. KARSZ. op.cit . p. 28

وعلى هذا النحو أراد ألتوسير أن يقيم منهجه فى القراءة فالقراءة تتضمن الكشف عن حدود النص وأبعاده : ذلك أن رؤية النص ليست عملية محايدة تستهدف مجرد اكتساب «المعلومات» ، إنها على بالعكس عملية منتجة ، لأنها تجعل النص يتحدث فيكشف عن علة ما يتضمنه كما يكشف عن علة رفضه لما لا يتضمنه . القراءة إذن هى حل رموز النص ثم الكشف عن مضامينه .

وقد استطاع ألتوسير أن يتميز بمنهجه فى القراءة «التشخيصية» لأعمال ماركس وأن يكتشف فى هذه الأعمال مراحل أربع هى :

أولا : مؤلفات الشباب فى الفترة من سنة ١٨٤٠ إلى ١٨٤٤ .

ثانيا : مؤلفات القطع سنة ١٨٤٥ .

ثالثا : مؤلفات النضج فى الفترة من ١٨٤٥ إلى ١٨٥٧ .

رابعا : مؤلفات اكتمال النضج فى الفترة من سنة ١٨٥٧ إلى سنة ١٨٨٣ [١] .

وبذلك استطاع ألتوسير أن يتميز بمنهجه على قراءة تلتزم بحرفية النص ، وتنظر إلى جميع نصوص ماركس على (قدم المساواة) باعتبارها نابعة من فكر هو نفسه دائما (أى لم يتغير) وأصحاب هذه القراءة الحرفية ينظرون نفس النظرة لمؤلفات الشباب والنضج وتمام النضج على أنها كلها ماركسية . بل وتتساوى فى النظرة بعض الكتابات التى لم يشأ مؤلفها أن تظهر فى حياته [٢] .

ويرى ألتوسير أن القراءة النصية أو الحرفية ، فضلا عن كونها مجرد انعكاس سلبى للنص أو ترديد أمين لكل ما يقرره تتصف بصفتين أساسيتين :

---

(1) P.M.. p. 27.
(2) S. KARSZ. Op.cit.. p. 29.

أولاً : لا تهتم بالمتناقضات ، بل ربما حذفتها . ولا تهتم بـ «القطع» كما يظهر فى النصوص النظرية أو فى أى نتاج ثقافى . فضلا عن أنها لا تأخذ فى الاعتبار سوى المنطق الصورى وحده ، ولذا فهى تبتعد بالماركسية عن أحد أركانها الأساسية وهو «الجدل» (١) .

ثانيا : تخلط بين التكوين النظرى أو السياسى لكارل ماركس وبين إسهاماته فى المجالات النظرية والسياسية (٢). وعلى هذا ، فإن القراءةالنصية إنما هى ترديد لاتجاهات الفكر المثالى عند أصحاب النزعة السيكولوجية المتطرفة . فهؤلاء يتعمدون النفاذ إلى سيكولوجية المفكر أو السياسى عندما يعجزون عن الكشف عن مغزى النظرية أو الهدف من السياسة» (٣) .

وعلى الجملة ، فإن القراءة النصية تنطلق من مبدأ «الإستمرارية» . وذلك لأنها ترى فى كل مؤلف من مؤلفات ماركس إرهاصا لكل المؤلفات التى تلته . كما أنها ترى فى الماركسية مزجا بين الأخلاق اليهودية والاخلاق المسيحية بحيث تكون الاخلاق فى النهاية هى النواة الأولى للماركسية! وهى التى بسببها تقبل الماركسية لدى المتحمسين لها أو ترفض لنفس السبب أيضا ! وأخيراً ، فإن القراءة النصية تأملية وذاتية لأنها لا تكشف فى النص إلا ما تطبعه فيه، كما أنها لا تجد إلا ما يؤكدها .

وفى مقابل هذه القراءة النصية التى يرفضها ألتوسير لأنها لا تتفق مع منهجه، نجد القراءة التشخيصية هى ضالته المفضلة .

والقراءة التشخيصية هى التى تنظر إلى النص بإعتبار ما له من وظيفة داخل «إشكالية» معينة . والإشكالية هى «الوحدة الباطنية لأى تفكير» أو البنية الكامنة

---

(١) من المعروف أن الجدل الماركسى يقوم على مبدأ التناقض .

(2) P.M.. p. 81.

(3) S. KARSZ. op.cit.. p. 30.

وراء مجموعة متكاملة من النصوص . وهذه القراءة لا تتحقق إلا إذا نظرنا إلى النص المقروء باعتباره شيئا يتطلب لا أن نتشيع له أو نرفضه بل أن نحلله . فالنص هو نتاج مغلق produit clos ومنته ومتكامل ، وبإمكانه المساهمة فى حل المسائل التى لا تزال بغير حل . وتحليل النص يكشف عن حدود مجهولة، ويشير إلى المكان الذى تشغله هذه الحدود . وتحليل النص يعنى أننا نحوله من نتاج منته إلى مادة خام نعمل بصددها .

ويتضح لنا أن القراءة التشخيصية لا صلة لها بالتعليق أو بتحليل مضمون النص . فهى ليست عملية تراجعية أو صورية بحتة تحلل النص إلى جزئياته ثم تعيد بناءه من جديد.

ويمكننا أن نلخص أهم خصائص القراءة التشخيصية عند ألتوسير فيما يلى:

أولا : إنها تحدد التصورات الظاهرة التى يتوقف عليها تماسك النص . وهى التصورات التى لا يمكن استبدالها بأى مقولات أو مفاهيم أخرى دون أن يتغير بناء النص وهدفه . فإذا استبدلنا مثلا مصطلح «اليد العاملة» بمصطلح «قوة العمل»، فإن النص فى هذه الحالة يكون معرضاً للتشوه وربما اتخذ معنى مختلفاً تماماً ومع ذلك ، فإن بالإمكان استبدال التصورات العلمية (مؤقتا) بألفاظ من لغة العامة، غير أننا مطالبون بأن نبقى على نمط الأداء الخاص بها خشية أن يهدم النص .

ثانيا : إن القراءة التشخيصية تكشف عن التصورات المتضمنة ، والتى يتحقق وجودها من سياق النص . ومن الممكن أن تكشف القراءة التشخيصية أيضاً عن جانب سلبى هو ما لا يعيه النص l'impensé du texte ، وهى هنا تظهر الشواهد الدالة على غموض المفاهيم أو خطأ التصورات التى يقوم عليها .

ثالثا : تهتم القراءة التشخيصية كذلك بالتعريفات التى يشتمل عليها النص . وهذه التعريفات من الممكن أن تكون ظاهرة أو متضمنة. وهى فى كلتا الحالتين ينبغى أن نخضعها للاختبار . وعندئذ نتساءل عما إذا كان هناك التقاء وتناسب

فعلى بينها وبين الصرح الذى تهدف إلى تأسيسه أم أن هناك تباعداً وعدم تناسب . وتتضح هذه النقطة بمثال ذكره ألتوسير فى كتابه «دفاع عن ماركس» :

يؤكد ماركس فى كتاب «رأس المال» أن الجدل المادى هو الجدل المثالى وقد قلب رأسا على عقب . فهل يمكن الأخذ بهذا التعريف واعتباره صحيحاً ، و خصوصاً وأنه صدر عن ماركس ، أم ينبغى أن نرجع لكتاب رأس المال ، وأن نعيد فحص بنية الجدل المادى حتى نتبين ماإذا كان هناك قلب لنفس الجدل أم حرث لأرض جديدة تماماً؟ ويرى ألتوسير أنه ينبغى تحليل المضامين السياسية للجدل المثالى ومقارنتها بمضامين الجدل المادى ، وعندئذ سنكون قد وضعنا أيدينا على التعريف الذى يعنيه ماركس فعلا فى كتاب رأس المال (١) .

رابعا : من الممكن للقراءة التشخيصية أن تجرى تعديلات بالنص ، إذ أن من النصوص ما يشتمل على إجابات لأسئلة مبهمة أو تساؤلات متضمنة . وتعديل النص هنا يظهر فى إعادة صياغة الأسئلة وتحديد الإجابة عليها . وكذلك فان من التعديلات ما يستهدف الكشف عن المسائل الكبرى التى يشير إليها النص دون أن يعطيها ما تستحقه من اهتمام ، فتظهر وكأنها مسائل هامشية .

ونلاحظ مما تقدم أن القراءة التشخيصية ليست محايدة – وهى ربما اقتربت فى ذلك من القراءة الحرفية – وهى إذا حاولت أن تملأ فجوات فى النص أو تضع تساؤلات لم تظهر فيه أو تدخل تعديلات فى بعض الإجابات ، فإن ذلك لأنها تعمل فى نطاق «إشكالية» واضحة ولها مبرراتها ، وهى البنية السائدة كما سبق أن ذكرنا . والقراءة التشخيصية هى الوحيدة التى بإمكانها تبرير ما تقوم به بطريقة تحليلية . إنها موضوعية لأنها تجعل النص يتحدث .

---

(١) بخصوص علاقة ماركس بجدل هيجل ، ر جع فصل بعنوان التناقض والتحديد المتعدد العوامل، P.M. pp. 85 - 128.

ولما كانت «الموضوعية» هى خاصية أساسية من خصائص العلم ، فإننا سنرى أن هذا هو ما سعى ألتوسير إلى يتأكيده بخصوص الماركسية ، عندما باعد بينها وبين الإيديولوجيا وجعلها تلتقى بالعلوم الإنسانية والابستمولوجيا الحديثة ولذا ينبغى أن نتوقف قليلا عند هذه النقطة عن علاقة الإيديولوجيا بالمقال العلمى.

الايديولوجيا والمقال العلمى :

يقول فرناندديمون DUMONT إن كلمة «إيديولوجيا» هى من أصعب مصطلحات العلوم الإنسانية تعريفا وأكثرها التصاقا بالذاتية وأكثرها إثارة(١) .

ويعرف ريمون آرون Aronالإيديولوجيا بأنها النسق الفكرى المميز لكل مجتمع ، وهو يشمل مجموع القيم السائدة ، ويقترح أوجه الاصلاح الممكنة ، كما يتنبأ بالتغيرات المحتملة (٢) .

ويقول آدم شاف Schaff : الإيدلوجيا هى نسق من الآراء ينصب على نسق من القيم التى يرتضيها المجتمع ويحدد اتجاهات الأفراد وسلوكهم حيال أهداف التقدم المرجوة للمجتمع والجماعة والفرد (٣) .

والإيديولوجيا تختلف عن العلم . فهذا الأخير على يقين بما لديه من أسس ومقدمات يقينية. أما الايديولوجيا فيتعذر أن نطبق عليها مقولة الصدق . فهى نافعة بالنسبة لأصحابها أكثر من كونها صادقة ، وهى ضرورية لجمع شمل الأفراد فى المجتمع ، وهذا ما يتطلبه العمل السياسى . والإيديولوجيا إذن هى الفكر الذى أوحت به متقضيات وظروف عملية تهدف إلى رسم خطة العمل المستقبلى فى انسجام خيالى يبعث الرضا والأمان فى النفس . وهى فكر يهدف إلى خدمة مصالح أفراد معينين وتأكيد ذواتهم .

---

(1) Fernand DUMONT: "Les Idéologies", (P.U.F. 1974), p.5.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

وكان الماركسيون يؤكدون على أهمية الدور الخفى الذى تقوم به العناصر الإيديولوجية فى المجتمعات . فقد كتب إنجلز رسالة إلى مهرنج Mehring فى ١٤ يوليو سنة ١٨٩٣ يقول فيها :

«إن الإيديولوجيا عملية يقوم بها المفكر وهو بكامل وعيه وشعوره . غير أن القوى الحقيقية المحركة لعمله تظل مجهولة لديه . وبدون هذا لا تكون العملية إيديولوجية» (١) .

ولا يشذ ألتوسير عن هذا التصور ، بل نراه يضيف ما يؤكد تفوق الوظيفة الإيديولوجية على وظيفة المعرفة داخل المجتمعات . يقول :

«يكفى أن نعرف بصورة عامة أن الإيديولوجيا هى نسق (له منطقه وصرامته) . وهى تتكون من تمثلات (صور وأساطير وأفكار أو تصورات حسب الحالة) يستهدف وجودها تأدية دور تاريخى داخل مجتمع معين . ودون التعرض لمسألة العلاقة بين أى علم وماضيه (الإيديولوجى) ، نقول إن الإيديولوجيا باعتبارها نسقا من التصورات إنما تتميز على العلم من حيث إن وظيفتها فى العمل الإجتماعى تفوق الوظيفة النظرية (أى وظيفة المعرفة) (٢).

ويظهر من هذه العبارة أن ألتوسير ممن يعترفون بأهمية الدور الوظيفى الذى تؤديه الإيديولوجيا فى المجتمع . غير أنه لم يطرح جانبا ما يدور حولها من شكوك ، لأنها على الطرف النقيض من العلم ، كما أنها تهدد المعرفة الموضوعية . ويتضح ذلك فى عبارة أخرى تقول :

«لا يوجد تطبيق خالص للنظرية، كما أنه لا يوجد علم تميز بالشفافية فحفظته العناية بحيث ظل خلال تاريخه كعلم فى مأمن من تهديدات وتعديات

---

(1) Ibid.. p.13
(2) P.M. p. 238.

المثالية ، أقصد الأيديولوجيات التى تحيط به من كل جانب . إننا نعرف أن العلم الخالص لا وجود له إلا بشرط أن يتطهر باستمرار من الإيديولوجيا التى تملأه وتلازمه وتترصد به . وهذا التطهر أو التحرر لا يمكن التوصل إليهما إلا بثمن كفاح لا يتوقف ضد الإيديولوجيا ذاتها ، أقصد ضد المثالية» (١) .

ويستبعد ألتوسير أن تكون الماركسية ضرباً من الإيديولوجيا ، وهو فى ذلك يقف فى مواجهة جمهرة من المفكرين من أمثال جورج سوريل SOREL الذى يقول :

«إن العديد من أفكار ماركس عن «الحد الأدنى لأجور العمال» وعن «التكدس أو التراكم الرأسمالى» وعن «علاقة الاقتصاد بالسياسة» ، إنما هى أقرب إلى الإرهاصات التى تحتمها طبيعة المعركة ضد الرأسمالية منها إلى الافتراضات العلمية» (٢).

وكان جرامسى GRAMSCI هو الآخر يصرح بأن الماركسية هى «نزعة إنسانية وتاريخية مطلقة» ، مما يرتد بها إلى تصور ماركسى للعالم لا يختلف كثيراً عن الفلسفات التقليدية .

وكذلك فعل جولدمان GOLDMANN الذى استهدف النزول بالفكر الماركسى إلى حلبة المناقشة مع الفلسفات الأخرى والديانات .

وأيضا طالب مفكرون من أمثال لوكاس LUKACS وسارتر بضرورة البحث عن الإنسان فى الماركسية (٣).

---

(1) P.M., p. 171.
(2) F. DUMONT: op.cit., p. 18.
(3) Jean CONILH: "Lectutre de Marx (Louis Althusser)", in (Esprit. Mai 1967. p. 887.

ويرى ألتوسير أن هؤلاء المفكرين يخلطون الايديولوجيا بالفلسفة ، مما يبتعد بهم تماماً عن الفلسفة الماركسية . كما يرى أن تفكيرهم ليس له سوى قيمة دفاعية ونقدية فقط ، وهذه هى وظيفة الايديولوجيا التى لا تستهدف سوى الحوار والنقد . فهى تخاطب الكثرة وتناجى ضمائرهم لتحررها من الايديولوجيات التقليدية التى تسكنها ، غير أن الحقيقة الماركسية لا تكمن فى هذا المقال الإيديولوجى .

يقول ألتوسير :

إن إقتران «الاشتراكية» بـ «النزعة الإنسانية» هو إقتران متعسف وغير متكافيء من الناحية النظرية .

ففى سياق الفكر الماركسى نجد أن تصور «الاشتراكية» هو ، فى الحقيقة ، تصور علمى ، فى حين أن تصور «النزعة الإنسانية» ليس سوى تصور ايديولوجى.

وينبغى أن نلاحظ أننا لا نستهدف التقليل من شأن الواقع الذى يشير إليه تصور «النزعة الإنسانية الاشتراكية» ، بل فقط مجرد تعريف القيمة النظرية لهذا التصور . فعندما نقرر أن تصور «النزعة الإنسانية» هو تصور إيديولوجى (وليس علميا) ، فإننا نقصد فى نفس الوقت أنه يشير فعلا إلى مجموعة من الوقائع الموجودة على الرغم من أنه - على عكس التصور العلمى - لا يقدم لنا وسيلة لمعرفتها . إنه يشير إلى موجودات بطريقة (إيديولوجية) خاصة ، غير أنه لا يحدثنا عن ماهية هذه الموجودات .

إن الخلط بين هذين المستويين إنما يؤدى إلى تعذر الوصول إلى أى معرفة، كما يؤدى إلى الغموض، ويزيد من إمكانية الوقوع فى الخطأ» [١] .

---

(1) P.M., p. 229.

ومهما كان من أمر ، فإننا نلاحظ من هذا النص وغيره إصرار ألتوسير على تحرير الماركسية من التصورات الإيديولوجية . وقد رأينا أن هذا الاصرار يستند إلى قراءة «تشخيصية» .

الاشكالية والقطع :

يقول ألتوسير في تقديم الطبعة الثانية من كتابه «قراءة كتاب رأس المال» :

«إن الاتجاه العميق الذي يسود كل كتاباتي لا يرتبط بإيديولوجيا البنيوية» (١) .

ونحن إذا سلمنا بأن هناك فعلا «إيديولوجيا بنيوية» يحاول ألتوسير أن يتجرد عنها ، فإن من يتابع كتاباته سيعرف أنه ، مع ذلك ، كان ضليعاً في المنهج البنيوي . فهو يطبق أساسياته ويستخدم مصطلحاته . ومن هذه المصطلحات «الاشكالية» و «القطع» .

ويطلق ألتوسير مصطلح «إشكالية» Problématique على البنية النظرية السائدة في زمان معين ، وهي التي يخضع لها الباحث في أي فرع من فروع المعرفة . فممارسة العلم لا تتم إلا على أرضية خاصة ، والبنية النظرية هي الشرط الضروري لكل مسعى يقوم به الباحث في ذلك العلم ، لأنها هي التي تحدد المعضلات وتقترح ما يناسبها من حلول (٢) .

والإشكالية هي البنية النسقية التي توحّد مختلف العناصر داخل التخصص الواحد سواء أكان ذلك في مجال الفيزياء أو الكيمياء أو الإيديولوجيا أو غير ذلك . فإذا صح أن المقال الإيديولوجي مثلا يختلف من كاتب لآخر ، إلا أن هذا

---

(1) L.C.. I. p. 6.
(2) L.C.. I. p. 27.

الاختلاف توحده مع ذلك مقولة واحدة هى الإشكالية السائدة للمقال الإيديولوجى، والإشكالية هى التى تحدد المسار الرئيسى للنص ، كما أنها هى مركز الثقل الذى تلتف حوله جميع العناصر ، ابتداء من موضوع النص إلى المقال الذى يعرضه والمصطلحات المستخدمة والمنهج المطبق ، وأيضا ما يعرضه النص من مشكلات وما يصل إليه من نتائج .

ومعرفة الإشكالية يعنى معرفة الآلية الوظيفية التى يجتمع حولها عدد من النصوص . وهذه الإشكالية فى النهاية ليست سوى شرط للانتاج النظرى .

ويرى ألتوسير ضرورة الحديث عن التكوين النصى Fromation textuelle . لابد من أن نتحدث عن النص Texte خصوصاً وأن كل إنتاج نصى يحدده نمط خاص هو الذى يتحكم فى تكوينه . وكل تكوين نصى يتضمن وجود إشكاليتين إحداهما هى المسيطرة . فكتاب «رأس المال» مثلا يتضمن تحديدا لمرحلة سابقة على العلم كما أنه هو نفسه عبارة عن نص يخضع لإشكالية علمية (١) . وعلى هذا الأساس ينبغى دائما - فى كل نص - أن تتحدد الإشكالية المسيطرة ، وأيضا العناصر التابعة للاشكاليات الأخرى . إن كل إشكالية تتصف بالأصالة ، وهى لهذا لا تُرد إلى إشكاليات أخرى . والأصالة التى تتصف بها الإشكالية هى التى تكوّن منها وحدة نسقية . والإشكالية لا تتصف بصفة منعزلة بل هى تتصل بمجموع محدد من الصفات تربطه قواعد ثابتة ويجتمع فى تنظيم منطقى ذى صبغة معرفية. وعلى هذا، فإن مجرد الإشارة إلى الطبقات الاجتماعية لا يعنى أننا بصدد نص ماركسى ، إذ أنه يلزم بالضرورة تأكيد حقيقة الصراع بين هذه الطبقات.

---

(1) S. KARSZ. op.cit.. p. 35.

والإشكالية تتصف بالموضوعية لأنها تُحدث تقارباً بين نظريتين أو أكثر بما تكشفه من أنساق تصورية أو منهجية أو اصطلاحية تستند إليها . وصفة الموضوعية هذه هى التى تسمح بأن نتفحص النص جيداً وأن نكشف منه المغزى والهدف . فقد لاحظ ألتوسير أن فيورباخ يعلن أنه «مادى» ، ومع ذلك فقد كانت تحليلاته تنصب على الظروف المادية التى تسمح بوجود أو عدم وجود الديانات والنظريات الفلسفية والسياسية . ولذا ، فإن بنية الإشكالية المادية العلمية هى الشرط الضرورى للكشف عن جدارة التحليلات الفيورباخية وعن أحقية وصفها بالمادية. وعلى هذا ، فإن بالإمكان الكشف عن التقارب بين النظريات إذا عرفنا ما لها من مكانة داخل هذه الإشكالية أو تلك . والحقيقة أن تاريخ النظريات هو فى الواقع تاريخ الإشكاليات والقطع والتحول داخل كل إشكالية : إنه تاريخ التغاير والتقارب البنيوى . وتاريخ النظريات لا يكون تاريخاً علمياً إلا إذا نظر إليه باعتباره عملية تكوين أو نمو أو ذبول هذه الإشكاليات المتحققة فى تكوينات نصية .

والصفة الأخيرة والهامة فى كل إشكالية هى أنها غير ظاهرة (أى متضمنة) . فالواقع أن النص الذى يساير إشكالية معينة قلما يعترف بذلك . وهذا لا يعنى أن مؤلف النص يجهل تماما إشكاليته ، فالاشكالية تصف الواقع الموضوعى أو المادى للنص ، وذلك على النقيض تماما مما يزعمه المنهج المثالى أو السيكولوجى الذى يجد التفسير الأخير للنصوص فى «الحياة الباطنة» أو الأعماق الدفينة للمؤلف . وبخصوص ماركس ، فلا شك أنه كان يعى تماماً جدة وأصالة إسهاماته فى مجال الاقتصاد السياسى .

إن تمييز الإشكاليات والتأكد من معرفة المؤلف أو عدم معرفته لها إنما يعنى أننا نفهم المؤلف ابتداء مما عمله فعلا . فنحن لا نفكك النص بل نضعه فى نسق، ثم نحلله ابتداء من هذا النسق . ونظهر مقولة الإشكالية على أنها تتضمن أن النصوص تولد فى التاريخ فتتأثر به وتؤثر فيه .

ويرى ألتوسير أن كل نص إنما هو إشكالية متجسدة Chaque texte est une problématique à l'état pratique".

وهدف القراءة «التشخيصية» ليس سوى تحديد لموضع الإشكاليات المتحققة في النص وفي النظريات التي يفصح عنها النص . فهي تبحث عن علامات الإشكالية الجديدة التي تظهر في النص ، كما تكشف أيضا عن علامات متبقية لإشكاليات قديمة وعلى هذا فإن القراءة التشخيصية ضرورية عندما نكون بصدد ثورة نظرية أو قلب جذري لشروط الانتاج في مجال النظرية .

ولم يكن هيجل ممهداً لثورة نظرية في مجال الفكر ، كما ظن من قبل، وذلك لأن جوهر التطور التاريخي عنده هو منطق التناقض .

وهذا الأخير ليس سوى المنطق الكلاسيكي مقلوباً Renversée ، وقد كان هدف هيجل استيعاب النظرة إلى التاريخ في ضوء التصورات الغائية والقوانين العلية أو التتبعية ، وهي النظرة التي سادت في القرن الثامن عشر . وهكذا يظهر أن إشكالية هيجل تختلف عن إشكالية ماركس (١) .

ولاحظ ألتوسير أن نجاح منهج التحليل النفسي عند فرويد وظهور الأبحاث الماركسية كانا بمثابة إعلان عن بداية إشكالية جديدة . وهي إشكالية تعمل في مجال المعرفة برمتها ، وتدخل في علاقة تقابل مع بعض الإشكاليات ، كما يمكن أن تدعم إشكاليات أخرى داخل نفس المجال المعرفي ولما كانت الإشكالية الجديدة تشير إلى بداية جديدة ، فإن القراءة التشخيصية تستهدف الكشف عن هذه البداية وعما تحمله من نتائج ، وهنا يظهر من جديد إيجابية القراءة التشخيصية .

و «مقولة الإشكالية» تطبق في مجالين متكاملين : الأول ابستمولوجي (معرفي) ، والثاني سياسي .

---

(1) L.C.. II. p. 64.

أما المجال المعرفى ، فهو يظهر فى نمط التساؤلات التى يوجهها العلم لموضوعه.

ولا شك أن هذا النمط الجديد من التساؤلات هو ما تفرزه الإشكالية الجديدة.(١)

وأما المجال السياسى ، فإنه يظهر من التغيرات التى تحدثها الإشكالية الجديدة فى نمط التفاعل الاجتماعى وما يترتب على هذه التغيرات من مواجهة ايديولوجية بين الطبقات (٢) .

وبخصوص المجال السياسى الذى أحدثته الإشكالية الجديدة نلاحظ أن ما وجده فرويد من مقاومة لأفكاره إنما يتماثل فى أوجه كثيرة مع ما وجده ماركس وجاليليو . فقد كانت المقاومة فى كل هذه الحالات باسم الأخلاق ، وكانت تساندها القوانين الوضعية والسياسية القائمة ، كما كانت تنبثق عن ايديولوجيات طبقية أضيرت من جراء هذه الاكتشافات . فنحن نلاحظ أن الأخلاق البورجوازية هى التى تصدت لأبحاث فرويد ، وذلك بما لها من رصيد تتشابك بداخله علاقات رأسمالية واقتصادية وسياسية : إذ قام يناهض نتائجه لفيف من المدافعين عن «العقد الاجتماعى» ، وما يتطلبه هذا العقد (أو التعاقد) من قدر من الحرية وقدرة على الإختيار لا تسمح بهما نتائج فرويد (٣) . كما قامت تعارضه أيضا المؤسسات الطبية والعلاجية ، وأخيرا استهجنته النظرة الاجتماعية للصحة(٤) .

---

(1) Ibid., p. 122

(٢) راجع بهذا الصدد مقال ألتوسير عن ماركس الشاب: P.M. pp. 45-83.

(٣) من المعروف أن أبحاث فرويد تدحض مزاعم حرية الإنسان وتؤكد على الحتمية السيكولوجية .

(٤) كانت نظرة فرويد متشائمة . فهى تؤكد أن لكل إنسان مشكلاته وعقده النفسية واستعداداته المرضية.

ولا ينبغى أن يغرب عن أذهاننا أن هذه الاكتشافات الثلاثة عند فرويد وماركس وجاليليو قد التقت بإيديولوجيات طبقية فأكسبتها قوة وجعلت منها أرضا صلبة أو تكئة ترتكز عليها . وهذا لا يعنى أن الايديولوجيا تحتضن العلم ، بل إنه يعنى على الأحرى وجود ترابط ضرورى بين المقال النظرى (العلم)، وإيديولوجيا الطبقة .

وهكذا يظهر الربط بين النظرية وبين السياسة، وهو ما يبرر الدور الإجرائى لمقولة الإشكالية (خصوصاً وأنها ضد الجانب السيكلوجى وضد الجانب الاجتماعى وترتكز فقط على الجانب النظرى) .

وننتقل إلى مصطلح «القطع» .

إن القطع الابستمولوجى هو الخط الفاصل بين الإشكالية العلمية والإشكالية الايديولوجية كما تظهران فى المجال . والقطع وهو نقطة اللاعودة يعنى ميلاد علم جديد، وهو يشير إلى نقلة للمفاهيم من مجال النظر إلى مجال الواقع . وهذه النقلة هى التى تسمح بمعرفة المجتمعات بما تشمله من أنماط واقعية للسلوك كما تسمح بتمييز المقال الإيديولوجى نفسه .

وفى «قراءة كتاب رأس المال» يحدثنا ألتوسير عن قطع إبستمولوجى Coupure épistémologique تعرض له فكر ماركس نفسه (حوالى سنة ١٨٤٥ إلى ١٨٥٠) . ففى هذه الفترة تبدأ الفلسفة الماركسية الحقة .

ومن المعروف أن فكرة «القطع» أو القطيعة الإبستمولوجية قال بها أولا باشلار ثم أخذها عنه ميشيل فوكوه صاحب «أركيولوجيا المعرفة» (وهى عنده تفصل بين الحقب المعرفية) ، ثم ظهرت بعد ذلك عند ألتوسير صاحب الإشكاليات .

أما عن «القطيعة» التى تعرض لها فكر ماركس ، فإنها تفصل بين الاشكالية السابقة على العلم – وهى تشتمل على مقال مفعم بالنزعة الإنسانية والايديولوجيا

والفلسفة الزائفة(١) ، التى تستخدم ألفاظ ومصطلحات مثل الماهية ، والذات، والمعنى، والتاريخ والغائية ، تفصل بين هذه الاشكالية وبين الاشكالية العلمية التى تتحدث عن موضوعات وتصورات مجردة وصور وبناءات .

وكان البعض قد فهم خطأ أن فكر ماركس قد مر بلحظات جدلية (ديالكتيكية) هى التى تمخضت فى النهاية عن كتاب «رأس المال» ، وهؤلاء يفهمون مسار الفكر الماركسى بتطبيق منهج هيجل .

والحقيقة - فيما يرى ألتوسير - أنه لا يوجد اتصال بين الاشكاليتين اللتين تعرض لهما ماركس فظهور الاشكالية الجديدة يعنى انتقال من الايديولوجيا إلى العلم ، ومن العينى إلى المجرد، ومن العلاقات بين الأشخاص إلى العلاقات بين الألفاظ ومن المعانى إلى البنيات . إن هذه الإشكالية الجديدة وما تضمنته من تصورات جديدة هى فى نظر ألتوسير موضوع كتاب «رأس المال»، وعلى الرغم من أن ماركس قد أتى بإشكالية جديدة فى هذا الكتاب ، فإنه بكل تأكيد كان ينقصه «التصورات» Concepts التى تتلاءم مع هذا الإكتشاف (٢)، ومن هنا جاء استخدامه للتصورات الأيديولوجية والصياغات الهيجلية التى أوحت إلى كثيرين أننا بصدد استمرار للاشكالية السابقة (أى كتابات ماركس الشاب قبل سنة ١٩٤٥) .

تصحيح «الفهم الخاطيء» للماركسية :

إن كل قراءة حرفية لكتابات ماركس تعتبر التحليل الماركسى مرادفاً للتحليل الاقتصادى . ولكن فى حين أن بعض القراءات المتمسكة بهذا الترادف تجعل من

---

(١) من المعروف أن الفلسفة الحقيقية أو الماركسية الأصيلة هى التى تستهدف تغيير العالم لا تفسيره .

(2) E.C I. pp. 72 - 75.

الماركسية إمتداداً للاتجاهات المادية والآلية التى ظهرت منذ القدم ، نجد أن البعض الآخر يمزج التحليل الاقتصادى بتحليلات سيكلوجية وأنثروبولوجية وثقافية . وهكذا نرد الماركسية عند أصحاب القراءة الحرفية إلى متغيرين أساسيين أحدهما يعتبرها نزعة آلية Mécanicisme والآخر يعتبرها نزعة إنسانية Humanisme فى حين أن القراءة الحقة عند ألتوسير إنما تكشف لأول مرة عما نعتبره اليوم بحق نظرية أو سياسة ماركسية.[1] . وكانت الماركسية تزاوج بين نزعة علمية متطرفة ونزعة إنسانية تقدمية تتناقض معها . إذ بينما كانت النزعة العلمية تعرف البناء الإجتماعى بعلاقات صارمة بين قوى مادية علتية ، يتحدد بفضلها مستقبل بنى البشر وطرائق تفكيرهم وكل ما يجول بخاطرهم ، نجد أن كارل ماركس يضع إلى جانب هذه النزعة العلمية المتزمتة «الأمل» فى ظهور عهد قريب تتحقق فيه الحرية ، وتسود العدالة ، كما يسود فيه الوئام بين بنى البشر.

وقد ترتب على هذا التناقض الظاهر بين نزعة علمية متزمتة ونزعة إيديولوجية تبتعد عن العلم أن حاول الماركسيون بعد ماركس فصل طرفى التناقض ، وفضلوا الإبقاء على النزعة الإنسانية داخل النظرية الماركسية ، ودعموا اختيارهم بمؤلفات ماركس الشاب (وهى المؤلفات السابقة على كتاب «رأس المال») ، ولظهرونا على فلسفة ماركسية تبتعد تماما عن العلم .

وفى مواجهة هؤلاء الذين تردت الماركسية على أيديهم إلى مجرد إيديولوجية يظهر التوسير ، ويستهدف بالدرجة الأولى إعادة الطابع العلمى لأعمال ماركس ، ويخلصها مما اختلط بها من شوائب إيديولوجية ، فقراءة كتاب رأس المال التى يدعونا إليها ألتوسير هى التى تمكننا من الكشف عما يعتبره مساهمة

(1) SAUL KARSZ op cit . p 33

علمية حقيقية من جانب ماركس فى مقابل التخبط الإيديولوجى عند سابقيه .

إن كتاب رأس المال يؤسس علماً للاقتصاد . غير أننا لا يمكننا أن نفهمه إلا إذا كشفنا عما يتضمنه من ابستمولوجيا ، وأيضا عن النظرية التى يتضمنها (أى الفلسفة الماركسية. ومن المعروف أن العلم والإبستمولوجيا والفلسفة تترابط وتلتقى عند ألتوسير ، كما يتضمن بعضها بعضاً . يقول ألتوسير : «ليس من الممكن أن نقرأ حقا كتاب رأس المال دون الإلتجاء إلى الفلسفة الماركسية التى ينبغى أن نقرأها هى الأخرى فى نفس الوقت فى كتاب رأس المال» (١) . فإذا كان الكتاب لم يقرأ حتى الآن قراءة تليق به ، فإن مرد ذلك إلى عدم استخلاص ما يتضمنه من فلسفة. الكتاب إذن يتطلب قراءة مضاعفة هى علمية وفلسفية فى نفس الوقت . والفلسفة عند ألتوسير هى شرط معقولية موضوع العلم . والتفلسف هو دراسة فى أى الظروف وبأى الشروط تظهر المشكلات العلمية فالفلاسفة هم الذين يؤرخون للنظريات ويكتبون نظرية ذلك التأريخ .

إن كتاب «رأس المال» إذن ليس مجرد أطروحة فى الإقتصاد إنه فى نفس الوقت يتضمن كل الفلسفة الماركسية ، وذلك لأنه «نظرية علمية فى الإقتصاد».

ألم يقف ماركس فى مواجهة التصور الساكن Fixiste والمجرد abstraite للإقتصاد البورجوازى ؟

ألم يصرح بأنه «ينبغى إدخال التاريخ فى فهم المقولات الإقتصادية لكى تتضح طبيعتها ونسبيتها وقدرتها على التأثير فى معلولاتها» (٢) ؟

---

(1) L.C., II, p. 12.
(2) Ibid., p. 36.

يرى ألتوسير أن هذه النقطة عند ماركس هى التى تولد عنها سوء الفهم عن علاقة الماركسية بالتاريخ وعن الاتجاه التاريخى المزعوم الذى اعتبر من أساسيات الفكر الماركسى (١).

وقد كان سبب سوء الفهم هو تطبيق التصور الإيديولوجى للزمان الهيجلى على نظرية ماركس العلمية، وهو زمان يتصف بالتجانس والاستمرارية، وهو ليس شيئاً آخر سوى التصور الساذج لزمان يتصل بالوعى الفردى والممارسة اليومية. إن «استمرارية الزمان» عند هيجل ترتبط باستمرارية التطور الجدلى للفكرة Idée . ولفهم سمات الحاضر كان هيجل يلجأ إلى (ماهية) الكل الإجتماعى بوصفها لحظة من لحظات تطور (الفكرة) . ففيما وراء تنوع المظاهر الاقتصادية والسياسية والفنية والدينية تكمن لحظة من لحظات الحضرة الكلية للفكرة الشاملة . والكل الاجتماعى يؤدى وظيفته إذن بإعتباره (كلا عقلياً) tout Spirituel يوجد فى الأعماق السحيقة .

وعلى العكس تماماً من فكرة الشمول الهيجلى، نلاحظ أن المفهوم الماركسى للتاريخ ينبغى أن يكون إبتداء من التصور الماركسى للشمول الاجتماعى la totalité sociale . فماركس يقول بوجود «بنية مستقلة نسبيا» لكل مستوى من المستويات (الاقتصادية والسياسية والعلمية والجمالية والفنية...الخ) ثم يعمد إلى تكوين «الكل الاجتماعى» باعتباره «بنية معقدة» تتألف من ترابط المستويات البنيوية، مع ملاحظة أن «البنية الاقتصادية» هى التى تحدد جميع البنيات (غير الاقتصادية) . يقول ألتوسير :

«ليس من الممكن – فى نظر ماركس – تعقل عملية تطور المستويات

---

(1) Ibid., p. 37.

المختلفة للكل فى نفس الزمان التاريخى : وذلك لأن نمط الوجود التاريخى لتلك المستويات ليس نمطاً واحداً بعينه . وإذن فلابد لنا من أن نحدد لكل مستوى الزمان الخاص به ، وهو زمان مستقل نسبيا عن سائر أزمنة المستويات الأخرى، ومن ثم فإنه لابد من تصور الزمان الخاص بكل مستوى من هذه المستويات على أنه قائم بذاته نسبياً » (١).

ويتضح من هذا النص أنه لا مكان للبساطة فى فكر ماركس . فكل مستوى من المستويات يتمتع ببنية مستقلة تخضع لتحديدات وتؤثر فى الكل . وهذا يعنى أنه لا يمكن أن يكون «الاقتصاد» مماثلا للماهية الهيجلية ، وتكون البناءات الفوقية مجرد تعبيرات أو ظواهر لتلك الماهية . وأيضا لا يمكن أن يكون التناقض الاقتصادى هو المحرك للديالكتيك الماركسى وهو المحدد للشمول التاريخى وكأنه مبدأ باطن يحرك بقية المتناقضات على اعتبار أنها معلولات أو انعكاسات لحقيقة أولى .

التناقض الاقتصادى إذن لا ينبغى أن ينظر إليه على أنه ما هية أو مبدأ أو علة بالمعنى التقليدى . ومع ذلك ، فإن الشمول الماركسى إنما ينغلق على مجموع من التحديدات الفعالة التى يقودها الاقتصاد . ولكى تتضح هذه النقطة يقترح علينا ألتوسير فكرة التحديد المتعدد العوامل Surdétermination أو التناقض ذو الأطراف المتعددة Contradiction surdéterminée . يقول :

«إن التناقض (الماركسى) لا ينفصل عن بنية الكيان الاجتماعى فى مجموعه، أى أنه لا ينفصل عن الشروط الصورية لوجوده والعوامل التى تتحكم فيه ... إنه إذن متأثر بها وخاضع ومحدد لها فى نفس الوقت كما أنه خاضع

(1) L.C .. II. p. 46.

لمختلف مستويات التكوين الاجتماعى التى يبعث فيها الحياة . وهذا ما يبرز القول بأنه مبدأ التحديد المتعدد العوامل» (١).

لكل نمط من أنماط الإنتاج إذن زمان وتاريخ يخصان تطور القوى المنتجة: زمان وتاريخ لعلاقات الإنتاج ، وزمان وتاريخ لوسائل الإنتاج ، وزمان وتاريخ لعناصر البنيات الفوقية .. الخ كل تاريخ منها له إيقاعه وشدته ، أى استقلاله بالنسبة للكل رغم تبعيته له فى نفس الوقت .

وهكذا يتبين أن التصور الماركسى للتاريخ ليس سوى تصور لزمانية متمايزة Temporalité différentielle أو تاريخ فارق Histoire différentielle (٢).

إن هذا التصور المعقد ذا التحديد المتعدد العوامل للشمول الماركسي ، وهذا الاستقلال النسبى لجميع المستويات ، وما يترتب على ذلك من تصور طبيعة فارقة للتاريخ ، كل هذا من شأنه أن يخلص الماركسية من تلك الصورة المبسطة التى عرفت عنها والتى تنظر للمجال الهائل للبناءات الفوقية على أنه فى مجموعه مجرد معلول أو ظل أو انعكاس لما هية غامضة تختبىء تحت الاقتصاد ، لقد كانت هذه الصورة مبسطة بقدر ما هى جدباء . وحسبنا أن نذكر ما عرف عن فقر النظريات الماركسية فى مجال الإنسانيات وبالتالى فقر الجمهوريات الاشتراكية فى هذا النوع من الإنتاج ، بسبب غياب نظرية مستقلة لكل مستوى من مستويات البنيات الفوقية ، كل على حده (٣).

---

(1) P.M., pp. 99-100.
(2) Jean CONILH: op.cit., p. 887.
(3) Ibid.

ماركس وهيجل:

على الرغم مما درج عليه المؤلفون فى تاريخ الفلسفة من اعتبار الجدل الماركسى امتداداً لجدل هيجل فى صورته المعكوسة، وعلى الرغم من النصوص الماركسية التى تؤيدهم فيما ذهبوا إليه، فإن ألتوسير يبرهن - بقراءته التشخيصية - على وجود قطيعة ابستمولوجية تفصل بين المفكرين الألمانيين.

ومن المعروف أن القراءة التشخيصية تستبعد اللبس أو الغموض أو القصور فى كتابات ماركس نفسه.

وكان ماركس قد كتب فى مقدمة كتابه «رأس المال» يقول: «إننا نرى الجدل عند هيجل واقفاً على رأسه، لذا لابد من أن نعيده إلى الوضع الصحيح، كى نستخلص اللب العقلانى من داخل القشرة الصوفية».

ورأى البعض فى هذه العبارة دليلا على الاتصال والاستمرارية بين هيجل وماركس مادام الإنسان الذى يسير على قدميه بعد أن كان يسير على رأسه، يبقى دائماً هو هو الإنسان.

ويرفض ألتوسير هذه النظرة الساذجة التى تقول بالاتصال، ويؤكد أن «استخلاص اللب العقلانى» يشير إلى عملية تغيير جذرى يتعرض لها النتاج المستخلص ولا تكشف عنها الكلمات الظاهرة(١).

ومهما كان من أمر، فإنه لا خلاف على أن «بنية» الجدل الماركسى تختلف تماما عن بنية الجدل الهيجلى، خصوصاً وأن جدل ماركس يقوم على الفهم المتعدد للتناقض، بينما ظل جدل هيجل يستند إلى نظرة واحدية مبسطة للتناقض.

الماركسية ليست هيجلية إذن، لأنها لا تجعل من التناقض الهيجلى (فى

---

(1) P. M., PP. 87- 90.

صورته الواحدية المبسطة) المحرك الأوحد لعجلة التاريخ بأسرها، وهى تستعيض عنه كما قدمنا بفكرة التحديد المتعدد العوامل. فالتناقض القائم بين «رأس المال» و«العمل» هو تناقض معقد متعدد تحدده مجموعة من الأشكال والظروف الملموسة بالاضافة إلى صور البنيات الفوقية.

وكان بعض المؤلفين يقرر بأن ماركس استبقى «الحدين» الأساسيين فى تفكير هيجل وهما المجتمع المدنى والدولة، وإن كان قد عكس العلاقة القائمة بينهما بحيث تصبح الظاهرة ماهية والماهية ظاهرة. والحقيقة - فيما يرى ألتوسير - أن ماركس قد رفض كلا من «الحدين» الهيجليين كما رفض العلاقة القائمة بينهما. فهو لم يقلب وضع الجدل الهيجلى لتصبح الحقيقة الإقتصادية هى ماهية الظاهرة السياسية بعد أن كانت السياسة هى الماهية بالنسبة للاقتصاد. فالاقتصاد أو الجانب المادى بوجه عام لا يمثل فى نظر ماركس المبدأ الأوحد للمعقولية الشاملة.

ويرى ألتوسير أنه من الخطأ رد الجدل التاريخى بأسره إلى ذلك الجدل المادى المولد لأنماط الانتاج المتعاقبة وإلا لكانت الماركسية مجرد نزعة اقتصادية متطرفة.

القول بأن «الاقتصاد» هو العامل الأوحد المتحكم فى حركة التاريخ، يعتمد إذن على فكرة «التناقض البسيط» وهو قول باطل لا تؤيده نصوص ماركس فالواقع المتعقل عند ماركس هو «كل بنيوى» له مستوياته النوعية المختلفة. والبنية الاقتصادية فى مجتمع من المجتمعات لا تفهم إلا بالنظر إلى سائر المستويات البنيوية السائدة والتى تترابط فيما بينها داخل نسق محكم.

ويظهر لنا مما تقدم أن ماركس - فى نظر ألتوسير - يرفض أسطورة التفسير القائم على عوامل بسيطة كما يرفض التأويل الأحادى القائم على إغفال ما فى الواقع من «تعقد». فمفهوم «الواحدية» - عند ألتوسير - هو مفهوم إيديولوجى غريب على الماركسية، كما أن الواقع الماركسى لم يعد «ديالكتيكيا» بل أصبح

«بنيوياً»: فإذا كان (الديالكتيك) الزائف عند هيجل يقضي بتوالد العناصر والعلاقات الاقتصادية على سبيل التعاقب الزمنى. فإن الواقع البنيوى يشتمل فى كل تكوين من تكويناته على إشكالية خاصة، باطنه. وإذا كان «الكل» الهيجلى ليس شيئاً سوى التطور المغترب لوحدة بسيطة أو لمبدأ بسيط هو نفسه مجرد لحظة من لحظات تطور «الفكرة المطلقة»، فإن «الكل» الماركسى هو نسق بنيوى معقد له مستوياته النوعية المختلفة.

وهكذا تفشل النزعة الهيجلية التاريخية فى تفسير الانتقال من القديم إلى الجديد لأن التطور عند هيجل يبدأ من «وحدة أصلية بسيطة» Unité originaire مما دعا ماوتسى تونج إلى مخالفته عندما قال: «إنه ليس فى العالم شئ واحد يتطور دائماً بطريقة متكافئة». وكان هيجل يتصور أن العملية التاريخية تعاود البدء دائماً من جديد، إلى غير ما حد، على أن يكون «التعدد» مجرد «ظاهرة» تنحصر مهمتها فى الكشف عن «ماهية» الوحدة الأصلية(١).

يقول ألتوسير:

«إن الماركسية تبتعد عن الأسطورة الأيديولوجية لفلسفة تبحث عن الأصل origine، وتستبدلها بالبنية المعقدة لجميع الأشياء الملموسة. فهذه البنية هى المحددة لطبيعة الأشياء، كما أنها هى المحددة أيضاً لتطور الممارسة النظرية Pratique théorique التى تتمخض عن المعرفة.

لم يكن لدينا إذن ماهية أولى هى بداية وأصل الوجود، بل كنا دائماً بصدد معطيات حاضرة تمتد جذورها فى الماضى إلى الحد الذى لا يمكن لمعرفتنا أن تتوغل أبعد منه. لم يعد لدينا إذن وحدات بسيطة بل وحدات معقدة تكون «بنية»(٢).

---

(١) راجع أيضاً: زكريا إبراهيم «مشكلة البنية» ص ص ٢٣٣ - ٢٣٧.

(2) P. M., p. 203.

البنية والاقتصاد :

اعتقد أصحاب النزعة الاقتصادية المتطرفة Economisme أن المتناقضات التى ينطوى عليها النظام الاقتصادى الرأسمالى هى التى تعجل بالقضاء عليه لصالح نظام اقتصادى ناشئ. وأصحاب هذا الاعتقاد يهملون دور المستويات النوعية ودور التاريخ الثورى على وجه الخصوص. فهم يرون التناقض السائد فى قوى الانتاج والاقتصاد والممارسة العملية، على أن تكون الأدوار الثانوية لعلاقات الإنتاج والسياسة والممارسات النظرية والإيديولوجيا.

ويرى ألتوسير أن هذا التفسير الاقتصادى المتطرف خاطئ، لأن بعض نصوص ماركس ولينين تقرر بوضوح أن الإنسان هو صانع الثورة وأن صراع الطبقات هو المحرك للتاريخ. ومن ثم، فإن الوفاء لماركس يكون بإحراز تقدم نظرى وبإعادة النظر فى الجدل(١).

والبنية ليست صورة منظمة (بكسر الظاء وتشديدها) لوسط متجانس. وذلك لأن لكل مجال بنيته النوعية الخاصة به (مجال الاقتصاد أو " سياسة أو الإيديولوجيا ألخ) . أما البنية الاجتماعية الشاملة، فإنها هى التى تنظم تلك البنيات النوعية غير المتجانسة. ومن ثم، فلا ينبغى الاعتقاد بأن البنية الاقتصادية تتطور فى وسط متجانس. يقول ألتوسير: «إن ماركس يرفض فكرة المجال المتجانس للظواهر الإقتصادية كما يرفض تصور «الإنسان الاقتصادى» الذى تستند إليه تلك الفكرة»(٢)

وقد كان تصور «الإنسان الاقتصادى» يقوم على تعريف الإنسان بما لديه من حاجات Besoins، وتعريف الإقتصاد بأنه النشاط الذى يهدف

---

(1) Jeanne Parain-vial Analyses Structurales et Idéologies Stricturalistes" (Privat Toulouse 1969) p. 155

(2) L. C. II, p. 137

إلى إشباع الحاجات البشرية.

ويبين ألتوسير أن رفض فكرة المجال المتجانس يستند إلى أن الإنتاج الإقتصادى يكون فى اتجاهين: فهو من ناحية يشبع الحاجات الفردية، ومن ناحية أخرى يشبع حاجاته هو.

وزيادة على ذلك، فإن الحاجات البشرية ليست معطيات مطلقة بل هى معطيات تاريخية تختلف باختلاف الإنتاج ذاته.

ويرى ألتوسير أن الحاجات الوحيدة التى لها دور اقتصادى هى الحاجات التى من الممكن أن تشبع اقتصادياً: وهذه الحاجات لا ترد إلى «طبيعة الإنسان» بل إلى مستوى دخله، وإلى طبيعة المنتجات التى فى متناول يده، والتى ظهرت فى لحظة من اللحظات كنتيجة للقدرات التقنية الإنتاجية[١].

ويلاحظ ألتوسير أيضاً أن تحديد حاجات الأفراد بواسطة صور الإنتاج إنما يذهب إلى أبعد من ذلك، خصوصاً وأن الإنتاج لا يقتصر فقط على الأدوات الاستهلاكية، بل يمتد أيضاً إلى أنماط الاستهلاك وإلى الرغبة فى الاستهلاك ذاتها (فالحاجة إلى امتلاك سيارة مثلاً لا توجد إلا إذا وجد انتاج لسيارات الركوب)[٢].

وبعبارة أخرى، فإن الاستهلاك الفردى الذى يقوم ظاهرياً على الصلة بين الحاجات وقيم الاستخدام[٣] إنما يرتد فى النهاية إلى القدرات التقنية للإنتاج (أى مستوى قوى الانتاج، وعلاقة الإنتاج بالنظام الاجتماعى، وكيفية توزيع الدخل، وكيفية التصرف فى فائض القيمة، والمرتبات). وهنا نصل إلى «الطبقات

---

(1) Jeanne Parain-vial: Op. Cit., p. 157.
(2) Ibid.
(٣) الاشارة هنا إلى استخدام المنتجات الاستهلاكية المتداولة فى الأسواق.

الإجتماعية، التى هى بمثابة الذوات الحقيقية les vrais sujets فى عملية الإنتاج.

ومما تقدم يتبين لنا أن العلاقة المباشرة بين «الحاجات» وبين «طبيعة بشرية» يكاد يكون ضرباً من الوهم: وربما كان الأحرى بنا أن نقلب وضع المسألة ونقول أن فكرة الطبيعة البشرية إذا قدر لها الوجود ينبغى أن تمر بالتعريف الاقتصادى لتلك الحاجات. والحاجات تخضع بدورها لتحديد بنيوى مزدوج: بنية للعلاقة بين القوى المنتجة، وبنية لعلاقات الإنتاج.

ويلاحظ ألتوسير أن هذا التصور إنما يرفض للأنثروبولوجيا الكلاسيكية دورها المؤسس للاقتصاد. فالظواهر الاقتصادية قد أخضعت لـ «علاقات الإنتاج» وأصبح الإنتاج هو الذى يحدد الاستهلاك والتوزيع وليس العكس. ومع ذلك فإن الفضل لماركس لا فى أنه أحكم سيطرة علاقات الانتاج فحسب، بل لأنه تحدث عن موضوع جديد للاقتصاد يختلف تماماً عما عرفه الاقتصاد الكلاسيكى(١).

إن مفهوم «الانتاج» عند ماركس يتضمن عملية العمل، والعلاقات الاجتماعية للانتاج.

أما عملية العمل، فإنها تنصب على الظروف المادية والتقنية للانتاج، وتشمل ثلاثة عناصر: نشاط الانسان، والموضوع أو الشئ الذى ينصب عليه هذا النشاط، والأدوات التى يستخدمها الانسان فى ممارسة نشاطه.

وقد كشف ماركس عن إهمال الاقتصاد البورجوازى لدور الثروة الطبيعية فى عملية العمل، كما كشف عن خطأ الفصل بين الثروة الطبيعية وبين النشاط الانسانى خصوصاً وأنه لا توجد ثروة طبيعية إلا بفضل العمل، كما أن العمل لا ينصب إلا على الثروة الطبيعية.

---

(1) L. C.. II. pp. 139- 144.

لم يبق إذن فى تصور ماركس سوى «الوحدة» Unité: وحدة (الانسان ← العامل ← فى ← الطبيعة). وهذه الوحدة تختلف باختلاف العلاقات الاجتماعية الملازمة للإنتاج.

أما العلاقات الاجتماعية للانتاج فيقول عنها ألتوسير:

«إنها لا يشكلها الانسان فقط، بل تأليفات خاصة تضف إلى عناصر عملية الانتاج وإلى الظروف المادية لعملية الانتاج»[1].

وأما مفهوم «نمط الإنتاج»، فإنه يتضمن وحدة تشمل: الانسان والطبيعة والعلاقات الاجتماعية.

وهنا يظهر لنا معنى «البنية»: فهى العلاقة المسئولة عن تغير العناصر. وهذه العناصر ليست أشياء بل تصورات.

ولتوضيح هذه النقطة نقول إنه لما كان مصطلح «قوى الانتاج» يشير إلى علاقة خاصة داخل «نمط الانتاج». ولما كان الطابع المميز لهذه القوى – فى المجتمع الرأسمالى – هو انتقالها المستمر من العمل اليدوى إلى العمل الميكانيكى (الآلى)، فإنه قد ترتب على ذلك ضرورة تقسيم العمل أو تفتيته بحيث أصبح أى منتوج صناعى، مهما صغر حجمه هو حصيلة عمل الكثرة. وإحصاء هذه الكثرة يشمل ليس فقط العمال الذين يقفون أمام الآلات، ويسأمون من تأديتهم لحركات آلية ورتيبة ومغتربة، بل يتضمن كذلك أصحاب المعارف العلمية والتجارب المعملية التى أدت فى مجموعها إلى ظهور الآلة، وهو لا يهمل دور الدولة فى ضمان الظروف الآمنة.

ويقول ماركس عن هذا العمل المغترب:

Ibid p. 149

«لكى تكون منتجاً يكفى أن تقوم بإحدى وظائف العامل الجمعى travailleur Collectif، أو أن تكون عضوا من أعضائه»(١).

وهكذا، فإن «ماركس بتحليله لواقع الظروف المادية التى يتضمنها مفهوم الانتاج، إنما يفتح مجالا لتصورات إجرائية فى ميدان التحليل الاقتصادى»(٢). من هذه التصورات مثلا رأس المال الثابت ورأس المال المتغير. بل إن موضوع علم الاقتصاد قد اكتسب عنده تعريفا جديداً هو: بنية علاقات الانتاج.

ونلاحظ بناء على هذا التعريف أن موضوع علم الاقتصاد لا يمكن أن نجده بين معطيات العالم الخارجى. فهو إما غير ظاهر ويتطلب جهد الباحث للكشف عنه، أو أنه على الأحرى يحتاج إلى تركيب(٣).

ذلك لأن من أهم خصائص العلم أن يركب موضوعه، أى يكشف عنه باعتباره علاقة مختبئة. فالحقيقى يختبئ بطبيعته كما يقول شيخ البنيويين ليفى ستروس.

والاقتصاد عند ألتوسير هو البنية السائدة، أى هى التى تسود وتحكم سائر المستويات البنيوية داخل النسق الاجتماعى الشامل. ومع ذلك فإن ألتوسير يرفض النزعة الاقتصادية المتطرفة التى تعتبر الممارسة الاقتصادية هى الواقع الوحيد والعلة الأولى وتنظر إلى سائر الممارسات الأخرى على أنها انعكاس للممارسة الاقتصادية.

وإذا جاز لنا أن نستبقى مفهوم «العلية الاقتصادية»، فينبغى أن نعلم أننا هنا

---

(1) Le Capital. II. pp 183 et 184

ذكرته J P VIAL. op cit. p 159

(2) L. C.. II. p. 146.

(٣) راجع مبادئ المنهج البنيوى فى مقدمة هذا البحث.

لسنا بإزاء علية ميكانيكية، بل هى علية من نوع آخر مختلف تماماً هى «العلية البنيوية». والعلية البنيوية هنا هى تعبير عن «فاعلية علة غائبة»، أو هى مجرد إشارة إلى «كمون العلة فى صميم معلولاتها»(١).

يقول ألتوسير:

«إن علاقات الإنتاج ليست سوى بنيات. والاقتصادى العادى ينشغل بالوقائع Faits الاقتصادية الملموسة القابلة للقياس (مثل قيمة السلع ومقايضتها بأخرى، ومثل الرواتب والعائد والإدخار الخ)، دون أن يتوصل إلى بنية هذه الوقائع. ومثله فى ذلك كمثل الفيزيائى – قبل نيوتن – عندما تعلق بصره بسقوط الأجسام وعجز عن تركيب قانون الجاذبية»(٢).

ويتضح من هذه العبارة أن ألتوسير يقف فى مواجهة التجريبيين ويفكر على طريقة العقلانيين. ويتأكد ذلك فى عبارة أخرى يقول فيها:

«إن معرفة أى شئ واقعى لا تمر مباشرة بالملموس، بل بإنتاج تصور لذلك الشئ به يصبح موضوعا للمعرفة. وهذا هو شرط إمكانية النظرية»(٣).

والمعرفة بهذا المعنى لا تحتضن الواقع بل إنها تنصب على «كل» معقد، بنيوى، معطى مسبقاً. وهى تعمل على استحداث (التصور) الملائم له بوسائلها النظرية الخاصة. وبعبارة أخرى، يرى ألتوسير أن وسائط المعرفة هى «المفاهيم» أو «التصورات»، وأن موضوع المعرفة من حيث هو «إنتاج» لابد من أن يجئ مغايراً تماماً للموضوع الواقعى، ومن ثم فإن عليه أن يندمج فى نسق محكم من «المفاهيم» أو «التصورات» حتى يصبح موضوعاً علمياً بالمعنى الدقيق. وهنا يظهر خطأ النزعة التجريبية الساذجة التى ترد التصور المادى إلى التأكيد بأن الوعى هو

---

(١) زكريا ابراهيم: «مشكلة البنية»، ص ٢٣١ .

(2) L. C. II. P. 158

(3) Ibid. P. 164

مجرد انعكاس للواقع يتصف بالسلبية فى حين أن المعرفة عند ماركس هى بمثابة «إنتاج» يغير من مادة الممارسة النظرية الأولى.

إن المعرفة لا تتولد إذن عن المادة، بل إنها تتولد عن المعرفة ذاتها.

البنية والتناقض:

يقول ألتوسير:

«إن بنية علاقات الانتاج هى التى تحدد أماكن ووظائف يشغلها القائمون بالانتاج على اعتبار أنهم هم حملة هذه الوظائف»(١).

ونلاحظ فى تطبيق تصور البنية الاقتصادية (وهى البنية السائدة) على المادية التاريخية، أن هذا التطبيق يتضمن الجمع بين مفهومى «السيادة» و«التناقض». وهو جمع ضرورى لتفسير الصيرورة ولتبرير المصالحة بين عبارتين هامتين لماركس وألتوسير:

ففى حين تقول عبارة ماركس «إن صراع الطبقات هو المحرك للتاريخ» يقول ألتوسير «ليست السياسة هى صاحبة السيادة بل الإقتصاد»(٢).

والحديث عن مفهوم التناقض فى كتابات ألتوسير يكتنفه الغموض رغم أنه من المفاهيم الضرورية عند كارل ماركس. وهو ضرورى لأنه يجعل التغير معقولا أو يبرر معقولية التغير.

وكان ألتوسير يقف فى مواجهة مفاهيم «السلب» و«سلب السلب» على اعتبار أنها مفاهيم إيديولوجية. يقول:

---

(1) L. C.. 11. P. 229.
(2) P. M.. P. 221

«إن السلب وسلب السلب والاغتراب هى تصورات إيديولوجية لا يمكنها - من وجهة النظر الماركسية - أن توضح سوى مضمونها الإيديولوجى»(١).

وعلى أى حال، فإنه لمن الصعب أن نفهم مكانة التناقض داخل البنية.

فالبنية - فى نهاية المطاف - ليست سوى تصور منظم لتصورات أخرى.

وإذا كان من السهل أن نفهم وجود التناقض (أو حتى الصراع) بين قوى ملموسة، فإنه مع ذلك لا يمكن لأى «تصور» أن يحمل فى داخله علاقة تناقض. وذلك لسبب بسيط هو أنه لا وجود لتصور متناقض.

وعلى هذا، فإذا صح أن بعض العلاقات التى تستهدف فيها البنية هى علاقات تناقض، فإنه مع ذلك لا وجود لمفهوم التناقض داخل البنية. ولذا كان ينبغى إقامة علاقات محددة بين تصورات هى عناصر البنية وبين القوى المتصارعة فى الواقع حتى تتضح البنية ذاتها باعتبارها أنموذجاً لتشغيل الواقع.

تقويم وتعقيب

رأينا كيف أن تصور «التناقض» يشكل صعوبة داخل المفهوم الألتوسيرى للماركسية رغم أنه من التصورات الرئيسية عند ماركس. والحقيقة أنه ليس مفهوم التناقض وحده هو المثير للتساؤل، بل مفهوم «التاريخ» أيضا. والسبب فى ذلك يرجع إلى طبيعة النسق البنيوى ذاته، فهذا الأخير أقرب إلى السكون منه إلى الحركة. والبنيويون درجوا على وضع «النظام» فى مرتبة أعلى من «التغير». وقد التزم ألتوسير بالمبادئ البنيوية، فخرج بذلك عن أساسيات الفكر الماركسى. وهو فى نظر البعض - يقدم لنا مادية تاريخية بدون تاريخ وماركسية بدون ماركس!

يقول الدكتور محمد الكردى فى مقال عن النقد البنيوى:

---

(1) P. M., P. 221.

«إن التوسير يرفض ربط الفكر الماركسى بالتاريخ، ويريد إقامة نسق منطقى فى قلب الخطاب أو النظرية الماركسية، بحيث تكتسب قيمتها من ذاتها، وتنبثق فيها «الحقيقة» من ترابط النسق ومنطقيته الذاتية»(١).

ويقول روبير بارى Paris فى مناقشة لآراء ألتوسير نشرتها مجلة مركز الدراسات الإشتراكية فى فرنسا:

«إن بنيوية ألتوسير ليست الماركسية، بل هى آراء ألتوسير تخفيها عبارات ماركسية... وفى رأيى أن ألتوسير لا ينتسب إلى الماركسية إلا بقدر ضئيل جداً. وأنا لا ألوم ألتوسير لأنه كتب ما كتب، بل لأنه قدم ما كتبه على أنه ماركسى»(٢).

ويتحدث هنرى ليفيفر Lefebvre عن صعوبة تطبيق المنهج البنيوى ويقول عن البنيوية الماركسية:

«إنها طبعة جديدة لهيراقليطس راجعها ونقحها أحد الإيليين»(٣).

وفيما يختص بالمنهج، فقد لاحظنا أن التوسير أحل منهج «القراءة» محل منهج «التعليق» جاعلا منه طريقة تحليلية هى أشبه ما تكون بما يفعله المحلل النفسانى حين يتخذ من بعض الكلمات المرسلة، والهفوات اللسانية، والفلتات العفوية أسساً علمية يبنى عليها كل تشخيصه للمرض، دون الإلتفات إلى الكلام الصريح والعبارات الواضحة والتقريرات العلنية. ومثل هذه القراءة «التشخيصية» لا

---

(١) محمد على الكردى: «النقد البنيوى بين الإيديولوجيا والنظرية» مجلة فصول (مارس سنة ١٩٨٤)

(2) R. Paris: "Hegel et marx" in (Cahiers du Centre d'Etudes Socialistes, mai 1998), p. 88

(3) H. Lefebvre: "Au dela du Structuralisme" (Paris 1971) p. 325

ومن المعروف فى تاريخ الفلسفة اليونانية القديمة أن هيراقليطس فيلسوف التغير فى حين أن الإيليين كانوا يبرهنون على بطلان الحركة.

تخلو من مخاطر خصوصا حين يجئ المحل ويتكلم هو بدلا من أن «ينصت إلى المريض» . ولهذا أتهم ألتوسير بأنه لا ينتسب إلى الماركسية إلا بقدر ضئيل جداً.

وعلى الرغم من ذلك كله، فلا شك أن أعمال ألتوسير تمثل مرحلة إيجابية فى إثراء الفكر المذهبى والسياسى بوجه عام والماركسى على وجه الخصوص. فكتابات ألتوسير هى التى وسعت نطاق المفهوم الماركسى للبناءات الفوقية وعلاقتها بالبناءات التحتية، وهى التى خلصت الماركسية من تلك الصورة المبسطة التى عرفت عنها والتى تنظر للمجال الهائل للبناءات الفوقية على أنه فى مجموعه مجرد معلول أو ظل أو إنعكاس لماهية غامضة تختبئ تحت الاقتصاد. إن أعمال ألتوسير إنما تفتح الطريق إلى البحث فى جميع المجالات. فهى بمثابة برنامج حقيقى يستهدف تكوين نظرية مستقلة - تستند إلى الفلسفة الماركسية - لكل مستوى من مستويات البناءات الفوقية، كل على حده، لاستقلاله بتاريخ نوعى خاص.

ومن منطلق التقويم لهذه الأعمال التى أثارت ضجيجاً فى الأوساط الفكرية المعاصرة، ينبغى أن نشير إلى غموض فى الماركسية انسحب على فكر ألتوسير: فالعالم الموضوعى للنظرية الماركسية التى يقترحها علينا ألتوسير هو عالم استاتيكى يفتقر إلى أبعاد، ويبدو أنه يفتقر أيضا إلى مركز للتوجيه أو إلى فاعل يصنع فيه الحركة. صحيح أن ماركس برئ من هذا التصور الاستاتيكى للعالم، إلا أنه مع ذلك، مسئول عن إحلال الآلية محل الذكاء البشرى، فهو يؤسس علماً للظواهر الاقتصادية والاجتماعية فى كل ما تتصف به من ضبط وصرامة وموضوعية، ثم يحاول أن يزج فيه بارادة بطولية وربما فوضوية لحركة عمالية تطالب بالإشتراكية. والسؤال هو: هل يمكن أن يتم هذا التزاوج على أساس من العلم فقط؟ وكيف؟

هل التغير الذى تنبأ به ماركس قد نقش فى سماء الغد كما رصدت مسبقا -

وبكل دقة – معظم التحركات المستقلة للأجرام السماوية؟

إذا صح أن كانت الإجابة بنعم، فلسنا بحاجة لبذل الجهد ومضاعفة النشاط.

وإذا كانت غير ذلك، فإننا نتساءل عمن يؤسس النظرية التى يستند إليها العمل السياسى. وهل تترك هذه النظرية لتقدير السياسى نفسه وما يتصف به من انتهازية هي من مكونات طبيعته، أم يترك الأمر لتلقائية الجماهير فتتحرك فى الوقت المناسب وفى الاتجاه الصحيح مقودة فى ذلك بقوة مبهمة يتعذر الوعى بها؟

لقد أرادت الماركسية أن تضع ثقتها الكاملة فى الحركة الجدلية أو الميكانيكية للقوى المنتجة، وما قد يترتب عليها من تغيير فى العلاقات. وهى بذلك تنسب التغير إلى أى شئ آخر غير الذكاء الإنسانى وما يخططه من مشروعات!

أليس من حق العلم أن يحتج ضد إضافة هذه الإرادة المنفعلة (إرادة الجماهير) إلى الجو الهادئ الذى يسود بنياته؟

ألم يبين لنا نيتشه أن منابع القيم والإرادة التى تبعث فيها الحياة لا يمكنها أن تنبثق عن العالم الموضوعى الثابت للمعرفة؟

لقد إراد ألتوسير أن يقضى على الغموض الذى ساد فى الفلسفة الماركسية، وذلك بردها إلى حظيرة العلم.

ولكن، هل يمكن لنظريته البنيوية أن تأتى بعلم اقتصاد للقيم والإرادة، وهو مجال يختلف تماماً عن مجال العلم والابستمولوجيا؟

وفيما يختص بالاقتصاد باعتباره هو البنية السائدة التى تحكم وتسود داخل النسق الاجتماعى، نقول إن هذا المشروع الذى بدأه ألتوسير يماثل المشروع الديكارتى القديم الخاص بالرياضة الكلية. وكان باشلار قد تصدى لمثل هذه المشروعات، وأثبت عدم إمكانية تحقيقها على أى صورة، كما أكد أن الحلم الخاص

بإنشاء علم كلى ومعرفة موحدة لم يكن سوى البديل لسيطرة ميتافيزيقا الماهيات. وقد تبدد هذا الحلم إلى الأبد بعد أن ظهر أن ساحة العلم ميدان غير متجانس، يسوده التغاير وعدم الانصال.

وإذا كانت الفلسفة ابتداء من أرسطو هى معرفة بالعلل الأولى فإنه ليبقى على كل فيلسوف أن يبرر اختيار علله الأولى. غير أننا نفتقد هذا التبرير عند ألتوسير.

وكان بعض الفلاسفة الماركسيين قد تمكنوا من تأسيس العلمية الاقتصادية على طبيعة الإنسان نفسه. وهذا ما فعله سارتر مثلا فى كتاب «نقد العقل الجدلى»(١). أما ألتوسير فهو تارة يحدثنا عن «العلية البنيوية» وتارة أخرى عن «كمون العلة فى معلولاتها» أو «وجود البنية فى آثارها»(٢)، وهى مصطلحات متخبطة وتظل غامضة. وربما كان سبب التخبط أن ألتوسير يرفض الدخول فى أى مجال جديد سوى مجال العلم. وهنا نتساءل: لم هذا الاصرار من قبل الفلسفة المعاصرة أن تتعلق بأهداب العلم وتخشى أن تبتعد عنه؟

صحيح أننا قد دخلنا عصر العلم، وأصبحت المعرفة العلمية تحيط بنا من كل جانب، وتنفذ إلى أعماقنا، وتتدخل فى أخص أمورنا، ولا يمكن لأى إنسان أن يهرب من هذه الحقيقة. وصحيح أن الفلسفة المعاصرة تساير منهج العلم، وتتساءل عن حدود المعرفة العلمية وقدرة الإنسان المعاصر على الاكتساب والاستيعاب. غير أن هذا الالتقاء المذهبى بخصوص الالتفاف حول المعرفة العلمية ومناهجها إنما هو أصدق تعبير عن القلق المعاصر. ويتأكد هذا الرأى من قبل أحد رواد البنيوية ميشيل فوكوه حين يقول:

---

(١) ظهر هذا الكتاب سنة ١٩٦٠. راجع: «البنيوية فى الأنثربولوجيا وموقف سارتر منها» للمؤلف.

(2) L. C. II. PP. 170 - 171

«إن البنيوية ليست منهجاً جديداً، إنها الضمير المتيقظ والقلق للمعرفة الحديثة»(١).

كما يتأكد من تساؤلات نيتشه ومخاوفه حين يقول:

أليست غريزة الخوف هى التى تقود معرفتنا؟

أليست السعادة التى تصاحب اكتساب المعرفة هى الغبطة التى اقترنت بالأمان بعد أن عثرت عليه أخيراً(٢)؟

---

(١) ميشيل فوكوه: «الكلمات والأشياء»، ص٢٢١.

(2) Nietzche: "Le gai Savoir"

ذكره: J. CONILH. Op. Cit

الفصل الخامس

الفلسفــة واللغــة

- علوم اللغة والفلسفة
- الكلمات والأشياء .
- لغة الفلاسفة .
- المصطلح الفلسفى
- خاتمة

مقدمة الفصل العاشر

فى سنة ١٩٤٩م تحدث موريس ميرلوبونتى فى محاضراته بجامعة السربون عن أهمية البحث فى مشكلات اللغة، وأكد على أن محور الفكر الفلسفى قد تحول لصالح هذا البحث. كما عبر ميرلوبونتى عن أسفه تجاه معاصره جان بول سارتر لأنه لم يدرك هذا التحول الضرورى وظل يفلسف على النمط الديكارتى باحثا عن فلسفة للوعى(١).

وبعد ثمانية وعشرين عاما من هذا التاريخ تحدث ميشيل سير Serres إلى محرر إحدى المجلات العلمية بفرنسا عن وضع الفلسفة المعاصرة فقال: «مر علينا أكثر من عشرين عاما سادت فيها الفلسفة الإسمية وكانت الموضوعات المحورية هى اللغة والمقال، والكتابة وأنساق العلامات(٢)».

وكان مرد هذا الوضع – فى نظر سير – إلى الدراسات التقليدية التى تعلى من شأن النصوص الفلسفية، وإلى تقليد مناهج الجبر. فالجبر هو دراسة الدال، والبنيوية ذات ماهية جبرية، والكل يرتقى بالإتجاه الصورى على حساب المضمون (أو المعنى). ولما كانت الفلسفة تعبيرا عن واقع النظام العلمى والتكنولوجى والإجتماعى الذى يعيشه الفيلسوف، لذا فإن الفلسفة الإسمية المعاصرة تلتقى مع عالم أسسته تكنولوجيا وايديولوجيا سائدة(٣). وقد أردنا بهذا الكتاب لا أن يكون كشفاً لمتاهات اللسانيات وعلوم الدالات La semiologie، فهذه مجالات كثر

---

(1) LEFEBVRE (Henri): "Le Langage et la société" (Ed GALLIMARD, Paris 1966).pp 19 20)
(2) Jean Lacoste "Entretien avec Michel Serres" dans (La Quinzaine Litt du 16 Mars 1977 No 252)
(3) Ibid

فيها المتخصصون وتعدد الدارسون، بل أردناه نقدا ذاتيا لمسيرة الفكر الفلسفي في علاقته باللغة.

والفلسفة تفكير مقالي بالدرجة الأولى discursive. وهي تستمد قيمتها من قدرة الفيلسوف على الإقناع وسرد الحجج وما يتبع ذلك من اختيار للألفاظ وانتقاء لها واللجوء إلى المحسنات اللفظية أحيانا ولكن، ألا يترتب على هذا أن تتوارى المعاني والأفكار بحيث تصبح الصدارة والريادة للألفاظ ؟.

إن الفيلسوف الجديد بهذا الإسم لا يقبل الإرتداد إلى المستوى اللفظي الذي تكون فيه الغلبة للدال على حساب المدلول. ولذا فقد يظن لأول وهلة أن الفلاسفة قادرون على تعريف موضوعاتهم بسهولة أو أن بإمكانهم معرفتها بالحدس دون غموض، في حين أن الأمر ليس كذلك على الإطلاق.

ففي مجال الميتافيزيقا كان ديكارت لديه عن النفس حدسا واضحا متميزا لم يوجد عند تلميذه ملبرانش. كذلك لم يكن مفهوم التجربة متطابقا عند كل من ليبنتز وهيوم ومين دي بيران De Biran. وفي حين كان هوسرل يمسك بماهية اللون الأحمر من خلال رؤيته لقطعة أثاث حمراء، كان الفيلسوف الإسمي يتعجب من ذلك إلى أقصى حد!

إن كانط بعد أن ميز بين المعرفة الفلسفية القائمة على «التصورات» والمعرفة الرياضية القائمة على «تركيب التصورات» لم يكن مخطئا عندما كتب أن التعريفات الحقة لا وجود لها في الميتافيزيقا(١). وهذا يعني أن الميتافيزيقا لا تقدم معرفة بمعنى الكلمة، وإلا، فهل هي معرفة حقة تلك التي نكونها عن «الموجود في ذاته» و«الموجود لذاته» و«المطلق» و«الترانسندنتالي ؟».

ولكن، ما علاقة كل هذا باللغة؟

---

(١) راجع تفصيل ذلك ص ١٠٥ .

إن اللغـة قد شيأت النفس بعد أن روحنت المادة! كـما أنهـا خلقت وجـودا أسطوريا لكيانات غريبة عندما أصبحنا نتحدث عن «اللاشعور» باعتباره خزانة التمثلات» وعن «الذاكرة» باعتبارها أمينة السر (سكرتيرة)، وعن «الفكرة» على أنها جزئ أو ذرة!.

واللغة هى المسئولة عن تشيؤ «الديمومة» بعد أن شوهتها «التمثلات المكانية» حتى استعير «الهرم» من أعضاء الجسم وأطلق على «الذات المفكرة»(١)! وأخيرا، فإن اللغة تعطل جهودنا فى فهم الحرية، إذ أن محاولة البرهان عليها قتل لها فيما يقول آلان Alain(٢).

والقارئ لنصوص بعض الفلاسفة قد يصطدم أحيانا بما يتعذر فهمه أو ما يقل نفعه أو عائده، وهو فى هذه الحالة لا يسعه إلا أن يرمى هذا البعض بـ «اللفظية» Verbalisme، أى بضآلة الأفكار رغم قوة اللغة. وعلى الرغم من أن هذا الإنفعال المصاحب للتقويم يتصف بالذاتية، إلا أن صاحبه لا يعجز عن تبريره دون أدنى إلزام للآخرين!.

من هذا المنطلق رأى بسكال أن ديكارت فى تناوله للميتافيزيقا والفيزيقا كانت «أبحاثه عديمة الجدوى»(٣). ومن هذا المنطلق أيضا رأى الهيجيليون الجدد فى كتابات برجسون مجرد ثرثرة أدبية! ومثل هذا كثير فى تاريخ الفلسفة.

---

(1) BERGSON H.: "L'Évolution Créatrice". (Éd. Félix ALACAN Paris 1939). P. 16.

(٢) إن برهان أى قضية يعنى الكشف عن ضرورتها والتأكيد على كونها لازمة، فى حين أن الحرية تتصف بصفة العرضية لأنها قدرة على الاختيار يتعذر بسببها التنبؤ بالبديل المختار. راجع أيضا:
VERGEZ.: "Nouveau Cours de Philo." (Nathan. Paris 1981). P. 435.

(3) B. Pascal: Pensées No. 78. 79.

ونظرا لتعدد المشارب الفلسفية ، يتضح لنا أنه لا يوجد فيلسوف لم يرمه آخر بـ «اللفظية» ، ومن ثم ، فإن النقد يتعذر تبريره .

هذا هو الواقع الفلسفى الذى أردنا أن نميط اللثام عنه فى هذا البحث.

وسنرى أن هذا الواقع الذى تحمله اللغة قد يقترب من الأشياء وقد يبتعد عنها. وكلما كانت الفلسفة ضالعة فى استخدام المصطلح التخصصى كلما ابتعدت تدريجيا عن «البحث عن الحقيقة» ، واقتربت أكثر فأكثر من «الفن» . أما الفيلسوف، فمن الممكن أن تقوده المصطلحات، وقد تتحول المسائل الميتافيزيقية على يديه إلى مسائل لفظية!.

علوم اللغة والفلسفة

إن دراسة اللغة باعتبارها نسقا للعلامات
كانت فتحا جديدا لفهم النوع الإنسانى

روزاليند كوارد

Rosalind Coward: "Language and Materialism"

علوم اللغة والفلسفة

قامت أبحاث علم اللغة فى القرن الماضى فى أعقاب التأملات الفلسفية التى كانت تتناول موضوع اللغة ومنذ أن انفصل علم اللغة عن الفلسفة انفصلت مناهجه عنها ووقف منها موقف الحذر وإلى جانب هذا الموقف الحذر تجاه الفلسفة تبين أن انجازات علم اللغة لم تظفر هى الأخرى بإثارة اهتمام الفلاسفة. ومن ثم كانت القطيعة بين الجانبين، وهى قطيعة لا تخدم أيا منهما(١).

لذا أردنا بهذا الفصل أن نبين أنه على الرغم من التباين الظاهر بين مباحث الفلسفة وعلوم اللغة إلا أن الإتجاهات الإسمية فى الفلسفة كانت وراء التطبيقات المنهجية فى علوم اللغة فيما مضى، كما أن الإتجاهات البنيوية المعاصرة فى علم اللغة تمخضت هى الأخرى عن نتائج فلسفية.

ولنعلم - ابتداء - أن «مشكلة الكليات» فى العصور الوسطى، مشكلة فلسفية بالدرجة الأولى، وهى التى لفتت الإنتباه إلى أهمية وقيمة اللغة، وكان فيها بادرة ظهور الإهتمامات اللغوية

والكليات هى الأفكار أو الألفاظ أو المعانى العامة التى لها ما صدقات عديدة.

وقد انبثقت عن «مشكلة الكليات» اتجاهات ثلاثة:

الإتجاه الواقعى، ويرى أن للكليات وجودا واقعيا مسبقا. وقد ظهر هذا الإتجاه عند أفلاطون فى نظريته عن المثل.

---

(1) Mounin G. "Linguistique et Philosophie". (P.U.F. 1975). P. 5.

الإتجاه التصوري، ويعتقد بوجود الكليات فى النفس قبل أى معرفة. ومن أنصار هذا الاتجاه أبيلارد فى العصور الوسطى (١٠٧٩ - ١١٤٢م)، وديكارت فى القرن السابع عشر.

الإتجاه الإسمى، وفيه تظهر الكليات مشيرة إلى مدلولات. وهذه المدلولات فى الحقيقة ليست سوى تجريدات يشار إليها بكلمات. فالكليات أسماء تشير إلى تجريدات غير واقعية، لأن المعرفة تتكون ابتداء من الجزئى. وهذا هو اتجاه الفلاسفة التجريبيين من أمثال «لوك» و«باركلى» و«جون ستيورات مل».

وقد كان علم اللغة فى الماضى يعتمد على إسمية أمبيريقية تتصور الواقع اللسانى (اللغوى) باعتباره مكونا من أعمال فردية يتميز كل منها عن الآخر(١).

وكان علم السمعيات La Phonétique هو أحد فروع اللغويات التى انطبعت مناهجها بالطابع الإسمى. وكانت المفاهيم التى تعتمد على مجال محدد للخبرات قد أثبتت عدم كفايتها فى الإحاطة بمجموع الوقائع (faits) الممكنة وغير المتناهية. لذا كان علم السمعيات المتأثر بالإسمية يسجل جميع الأصوات ويرفض الإقتصار على دراسة الأصوات الشائعة (أى المستخدمة يوميا) لأنه يهدف إلى الإحاطة بالواقع فى مجموعه. ومن ثم، فقد كانت مادة البحث فى السمعيات تشمل أصوات جميع الذوات المتحدثة دون استثناء أى من المعطيات أما التشابه فى المعطيات الفردية. فإنه كان يستخدم فى التوصل إلى عموميات أى قوانين وأحكام كلية(٢)

ونلاحظ أن هذا الإتجاه الأمبيريقى فى السمعيات إنما يستند إلى الإتجاه

---

(1) POS H.J.. "Perspectives du Structuralisme". in (Travaux du Cercle Linguistique de Prague 8) Prague 1939. P. 71.
(2) Ibid

الأمبيريقى للبحث فى العلوم الطبيعية. وهذا يعنى أن «الإسمية» فى السمعيات كانت طبيعية.

وإذا كان الإسميون بطبيعتهم يمقتون الكليات باعتبارها تجريدات غير واقعية، فإنهم بذلك يتناقضون مع أنفسهم: فهم يعتقدون أنهم يمسكون بالوقائع الفردية قبل أن تندرج تحت تصورات عامة مع أن الفردى يتلازم دائما مع العام .ذلك لأن ما يجعل من الأصوات مجموعا من المعطيات الفردية هو التعميم القائل بأنها جميعا أصوات.

إن الواقع من حيث هو إنما هو التقاء بين العام والفردى، أما البحث عن الفردى منفصلا فإنه يقوم على إرادة الفصل بينه وبين العام.

والأمبيريقيون من علماء السمعيات، بما يقومون به من استخلاص المتوسطات والكشف عن الإضطراد ابتداء من مجال معين للأصوات، إنما يقومون بذلك استنادا إلى فكرة العمومية. وهم لا شك يصححون موقفهم عندما يتوصلون إلى قوانين(١).

وكان الإتجاه الطبيعى للسمعيات القديمة يوحد بين الأصوات Sons والضوضاء bruits. صحيح أن اهتمامه ينصب على ظواهر سمعية acoustiques نشأت عن أعضاء بشرية، غير أنه يهمل الذوات التى صدرت عنها الأصوات(٢). وصحيح أيضا أن الملاحظة الدقيقة للأصوات بعيدا عن العنصر السيكلوجى تظهر جزئيات معينة لا يعثر عليها من يدرس الأصوات فى علاقتها بالذوات المتحدثة وما لديها من نية وقصد، إلا أن معرفة هذه الجزئيات يكون على حساب تغير غير ملحوظ فى موضوع الدراسة. فالملاحظ الذى يعزل الصوت عن قاعدته

---

(1) Ibid., P. 72.
(2) Ibid., P. 73.

السيكولوجية لا يسمع إلا ضوضاء. ومن هنا فإن علم السمعيات وقد أراد أن يكون علما مضبوطا للأصوات إنما يتحول إلى علم للضوضاء.

وقد أحدثت البنيوية تحولا كبيرا، إذ أنها نجحت فى رد أصوات اللغة إلى صفتها الأصلية كموضوع حقيقى لعلم السمعيات وبهذا قضت على الإفتراضات الإسمية والطبيعية(١).

والحقيقة أن ما قام به تروبتسكوى Troubetzkoi(٢) ومعاونوه من شأنه أن يقلب النظرة القديمة رأسا على عقب! لقد حلت البنيوية على يديه محل «الإسمية» القديمة، وظهرت مفاهيم أخرى جديدة تماما عندما أصبحت العمومية أساسا لفهم الظواهر السمعية بوجه عام وترتب على ذلك الإعتراف للصوت بأنه ليس مجرد ضوضاء فردية ومتغيرة دائما بل وسيلة للتفاهم تتصف بالكلية والعموم. فالصوت الصادر عن الذات المتحدثة يرتبط بأسس سيكولوجية تجعله أكثر من مجرد ضوضاء .وحيث أنه موجه إلى ذات مستمعه، لذا فإن له دلالة خاصة وهذه هى نقطة الإنطلاق بالنسبة للبنيوية.

لقد أدخلت البنيوية عنصر الاستبطان Introspection، وبينت أن الواقع اللسانى الصوتى لا يقتصر فقط على ما يستقبله الملاحظ الخارجى بل أيضا ما يربطه بمشاعر الذوات المتحدثة.

وقد كشف تحليل تلك المشاعر عن صفة القصد Intention، وهذا يعنى أن النشاط اللسانى إنما ينتج الأصوات وفق أنماط استنها النسق الذى ينتمى إليه هذا النشاط.

---

(1) Ibid.

(٢) عالم روسى أسس علم الفونولوجيا البنيوية (علم الأصوات) (١٨٩٠ – ١٩٣٨م). اشتهر بكتاب عنوانه «مبادئ الفونولوجيا» ظهر بعد وفاته باللغة الألمانية فى مدينة براج سنة ١٩٣٩.

ولقد كان لهذا الإكتشاف أهمية خاصة لأنه يستبعد السلوكية السمعية التى كانت وراء جميع الأبحاث السابقة.

ومن العلماء الذين هاجموا ذلك التفسير السلوكى نوعم شومسكى Chomsky، صاحب «النحو التوليدى» Grammaire générative وهذا المصطلح الأخير يشير إلى اكتشاف بنية لغوية فطرية تضمن تكوين واضطراد اللغة عند الإنسان.

فقد ألف شومسكى كتابا بعنوان «البنيات المركبة للغة»(١) أكد فيه وجود تلك البنية الفطرية .ووصف النحو التوليدى بأنه قادر على تكوين جمل وعلى بناء تراكيب لغوية لم يسبق للفرد أن تعلمها من قبل، وهو عنده بمثابة الآلة التى تولد جمل اللغة(٢) وقد عارض شومسكى التفسير السلوكى عند أصحاب «المدرسة السلوكية» ، وهو التفسير القائم على آلية المؤثر والإستجابة وإعطاء الأولوية القصوى لعملية التعلم*. وكانت المدرسة السلوكية أقوى مدرسة فكرية فى الولايات المتحدة. ورأى شومسكى أن ما تستخدمه تلك المدرسة من إحصاءات، وما تلجأ له من اصطلاحات علمية إنما تخفى به عجزها عن فهم اللغة. فاللغة أبعد ما تكون عن مجرد تسلسل عادات كما أنها تختلف عن وسائل الإتصال لدى فصائل الحيوان. وفى هذا استند شومسكى إلى نص لديكارت ورد فى القسم الخامس من كتاب «المقال عن المنهج» يقول:

«إذا وجدت آلات لها أعضاء وصورة قرد أو صورة أى حيوان آخر غير ناطق - لكان لنا أن نعرف - أن هذه الآلات لن تقدر مطلقا على أن

---

(1) N. Chomsky: "Structures syntaxiques". (Seuil, Paris, 1969)

(٢) راجع أيضا: د. محمود فهمى زيدان: «فى فلسفة اللغة»، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٥م ص ص ١٤١ - ١٤٨.

* من المعروف أيضا أن النظرية السلوكية تربط القول بالسلوك، إذ كانت تضع فى اعتبارها «المستمع» أو «المنصت» أو «المستقبل» فى حين أن البنيوية تضع فى اعتبارها بنية اللغة فقط.

نستعمل الكلمات أو أى إشارات أخرى نؤلفها كما نفعل
نحن لنصرح للآخرين بأفكارنا»(١).

وانطلاقا من هذا النص الذى يؤكد اختلاف البشر عن الآلات وعن الحيوانات، نعرف كيف يتوحد الفكر السياسى والفلسفى واللغوى عند شومسكى. فالجانب الفطرى هو الذى يميز الإنسان، وهو خالق الفكر واللغة

وكان شومسكى فى كتاباته السياسيه يتهم الإجتماعيين وعلماء النفس وسائر الباحثين فى العلوم الإنسانية بانهم يتوصلون إلى نتائج تخدم أنظمة القهر والإستبداد، وأنهم ينغمسون فى اتجاه براجماتى يبتعد عن المطلوب. ومن المعروف أن شومسكى ، ابتداء من سنة ١٩٦٥ ، كان من أقوى المعارضين لحرب فيتنام وأكثرهم نشاطا. كما كان لمواقفه بهذا الصدد أصداء واسعة فى الأوساط الطلابية ولدى المثقفين الأمريكيين عموما(٢).

وإذا كان الكشف عن «النحو التوليدى» هو الذى أكد على أهمية الجانب الفطرى فى الإنسان، فإن التحليل العميق للتواصل عن طريق اللغة قد بين أن اللغة إلى جانب القيم الإجتماعية والأخلاقية والثقافية تكون تعبيرا عن واقع روحى يشمل جميع الأفراد ويعنى بالنسبة لهم مصدرا وسببا لوحدتهم دون المساس بتفردهم(٣).

وإذا كان كل فرد، متحدثا للغة، يستخدم عددا من النماذج الصوتية des sons-types هى التى تكون اللغة، وإذا كانت هذه النماذج متماثلة بالنسبة لجميع

---

(١) ديكارت: «مقال عن المنهج»، ترجمة محمود الخضيرى، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٩٣٠، ص٩٤.

(2) Selme Georges: "Noam Chomsky" in (Les Nouvelles litt. Paris. 29 Avril 1971).

(3) POS H.J., Op. Cit., P. 75.

الذوات، فإن هذه الظاهرة إنما تؤكد فكرة الغائية اللاشعورية التى لا تتوقف عند حدود الفرد بل تتعداه، وذلك لأنها تمده بوسيلة للتفاهم لا يضارعها أى مشروع مصطنع أقامه البشر(١).

فاللغة «نسق» من الوحدات الصوتية (هى الفونيمات Phonèmes)، عددها ثابت ومحدد فى أى لغة من اللغات (ما بين عشرين وأربعين). ومثالها فى اللغة العربية التاء والدال والصاد والعين وسائر أحرف الهجاء، فكل حرف منها يعبر عن وحدة صوتية. وتقوم الفونولوجيا على وصف هذه الوحدات الصوتية التى تؤلف المستوى «الدال» للغة.

والنظام الداخلى للفونيمات يجعل من اللغة أكثر من مجرد تجمع عشوائى. فعلاقة النسق التى تربط الفونيمات تجعل منها كلا قد يظن أنه نتاج فكرى! وقد استطاع جاكوبسون - فى تحليله الفونولوجى - أن يكشف عن وجود نسق أو «نظام» من المتقابلات الصوتية الأساسية (التى يبلغ عددها اثنى عشر تقابلاً مزدوجاً)، قال عنها أنها تمثل النظام الفونولوجى الأصلى الذى تستمد منه كل لغة نسقها الخاص. وهذه النظرية تؤكد أن هناك كليات Universaux على مستوى التنظيم الصوتى للغات(٢) مما يفند مزاعم الإسميين التى أشرنا إليها من قبل

ويرى بعض الفونولوجيين أن النسق الصوتى لا يساوى مجموع العناصر الصوتية المترابطة فيما بينها بعلاقات تقابل، بل إن هذه التقابلات ذاتها هى المكونة لواقع النسق. والفونيم حسب هذه النظرة لا يعرف إلا بالنسبة لما يقابله وعلى هذا فإن الذات المتعلمة يمكنها أن تتعرف على الفونيمات فقط عندما تكون

---

(1) Ibid.

(٢) د. زكريا ابراهيم «مشكلة البنية»، مكتبة مصر، القاهرة، ديسمبر ١٩٧٦، ص٦٦.

هذه الأخيرة متمايزة فيما بينها، وعن طريق هذا التمايز نفسه فى حين أن نفس هذه الفونيمات يستحيل التعرف عليها فى ذاتها(١).

ويرى بوس POS أن وجود علاقات التقابل لا يلغى وجود المضمون المادى للعناصر المتقابلة. فالتقابل هو الصورة Forme التى تستند إلى مضمون Contenu. كما يرى أيضا أن العناصر المترابطة بعلاقات تقابل إنما تكشف عن تناسق رفيع المستوى يجعلنا نبحث عن فكر لا شعورى وراء هذه الانساق الصوتية(٢). وهذا كله يجعلنا نقتنع بأن نفس الغائية التى تتحكم فى الجسم الإنسانى تقوم بعملها فى الغة، وأنه ليس من المستبعد أن نتصور اللغة كعضو فى جسم المجتمع البشرى(٣).

أما الفكر اللاشعورى المختبئ وراء كل نسق صوتى، فإنه ليبدو وقد أمسك بمادة صوتية أصلية Une matière vocale originale يوزعها على عناصر متقابلة ويخلق منها نسقا فونولوجيا(٤).

ونحن نرى أن هذا الفكر اللاشعورى ليس فى نهاية المطاف سوى النفس الإنسانية ذاتها، ذلك الحاضر الغائب الذى يمسك بعصا المايسترو ليدير أحداث السيمفونية.

ومهما يكن من شئ فقد نجحت البنيوية فى جذب الأنظار إلى وجود بنية معقولة Intelligible لنسق فونولوجى، قد يظن أنه نتاج فكرى رغم أنه ليس ثمرة لتفكير أى فرد.

---

(1) POS H.J.. Op. Cit.. P. 77
(2) Ibid.. P. 78.
(3) Ibid.. P. 76.
(4) Ibid.. P. 78.

وقد كان التحليل الفونولوجي رائدا فى مضمار الدراسات البنيوية المنهجية بحيث أصبح أنموذجا تحتذيه باقي الدراسات اللغوية(١).

فإذا كان «الكلام» أداة للتعبير عن الأفكار والمشاعر، فإن نسق الفونيمات هو الجانب الصوتى لتلك الأداة. ومن الممكن أن نقارن التماثل بين النسق الفونولوجي ونسق الكلمات والتعبيرات المستخدمة حتى نتأكد من أن معطيات التواصل بما تشمله من غائية لا تقتصر فقط على الجانب الصوتى للكلام.

وكان «الاستبطان» بمثابة الحيلة المنهجية الأكيدة فى التحليل الفونولوجي. وكان له الفضل فى تعميم هذا الأخير على سائر فروع اللسانيات . فالإستبطان يحل مشكلة الإضطراد.

وهذا الأخير يعبر عن النشاط المضبوط للذوات المستحدثة والذى لا يتلخص فى كونه مجرد انتاج (إنجاز) تدعمه العادة الأرتوماتيكية لأصوات متماثلة بل انتاج أصوات تبعا لأنموذج محدد هو نسق الفونيمات. وهذا النسق هو وسيلة التفاهم التى تجد فيها الذوات ضالتها للتفاهم وتبادل المنافع(٢).

والإستبطان لا ينحصر عمله فى نطاق الشعور الفردى: فالبحث فى معطيات هذا الأخير إنما يكشف عن عناصر تتجاوزه، بمعنى أنها لا تنتمى إلى المتحدث بأكثر مما تنتمى إلى المستمع. فالمستمع يتعرف على الأصوات Sons وفقا لأنماط مثالية هى نفس الأنماط التى أنجبت الأصوات لدى المتحدث. وبعبارة أخرى، فإن الإستبطان الذى يكتشف النسق العام والمتماثل لدى جميع الذوات إنما يجعلنا نتعرف على واقع Réel يتجاوز عالم الذات الفردية المنعزلة ولا يمكن فهمه إلا إذا وضعنا أنفسنا داخل الذات الفردية(٣).

---

(١) زكريا ابراهيم، سبق ذكره، ص٦٦.

(2) Ibid., P. 74.

(3) Ibid.

وأخيرا يتضح أن الفونولوجيا تسهم فى علم للتواصل بين الذوات، كما يتضح أنه بفضل اكتشاف نسق مثالى للفونيمات أمكن التفكير فى فرضية توسيع مجال الواقع بما يتجاوز نطاق المرنى ويشمل جميع الأفراد(١).

وهكذا تكشف الفونولوجيا عن واقعية التعميم الذى يغتبط له الفيلسوف، كما تكشف عن ميتافيزيقا للتفاهم البشرى ضرورية لعلوم الأخلاق.

ويتضح مما تقدم فى هذا الفصل عدم تفوقع العلوم اللسانية وعدم تنكرها تماما لتطلعات البحث الفلسفى. ومع ذلك فلا يزال الفلاسفة بعيدين عن التناول الأمثل لمسائل اللغة.

فهم مثلا لم يعد بإمكانهم تناول مسائل اللغة كما تناولوها فى الثلث الأول من هذا القرن باستخدام منهج الإستبطان التأملى أو الحس المشترك أو أى قراءات فلسفية بحتة خصوصا بعد تقدم المستوى العلمي والتقنى الذى حققه علم اللغة. ومع ذلك، فالفلسفة بإمكانها أن تسهم فى مناقشة الأسس الإبستمولوجية - المعرفية التى يقوم عليها علم اللغة بما يشمله من معطيات ومسلمات وما يستخدمه من مناهج.

وكل ما يطالب به علماء اللغة هو أن يلتزم الفلاسفة بالنتائج والإنجازات التى حققتها علوم اللسانيات فى الآونة الأخيرة، إذ أن تكثر انجازات العلوم فى القرن العشرين جعل من المتعذر تناول مفاهيمها المجردة دون احتمال الخطأ أو سوء الفهم من جانب غير المتخصص(٢). وكان علماء اللغة يميزون بين «علم اللسانيات» وهو الدراسة العلمية للغة، وبين «علم الدالات» la sémiologie، وهو الدراسة العلمية للأدوات أو الوسائل والنظم الأخرى للتوصل مثل السينما والتصوير والموسيقى

---

(1) Ibid

(2) Mounin G "Linguistique et Philosophie" Op Cit PP 8-9

والرياضيات ورقصات النحل.. الخ فى حين أن الفلاسفة يجمعون تحت مصطلح «اللغة» جميع الأنماط المتقدمة باعتبارها أضربا للتواصل مما يمنع من الإمساك بخصائصها النوعية كأدوات للتواصل(١).

نبقى مسألة خلافية أخيرة تتصل بمؤسس علوم اللغويات الحديثة ورائد الفكر البنيوى فى العصر الحديث: العالم السويسرى فرديناند دى سوسير (١٨٥٧ - ١٩١٣م)

فقد كتب الفيلسوف والمفكر الفرنسى المعاصر بول ريكور P Ricoeur فى ، الموسوعة العالمية، L'Encyclopaedia Universalis تحت مادة «لغة» Langage يقول إن سوسير قد أخذ بوجهة النظر الرواقية فى موضوع اللغة: فالرمور اللغوية تمثل ظاهرة ذات وجهين إذ تتضمن دالا Signifiant محسوسا (هو اللفظ) ومدلولا Signifié معقولا (هو التصور) وكأن سوسير بهذا يستبعد أى علاقة للغة مع أشياء العالم الخارجى بدعوى أن هذه الأشياء تتجاوز نطاق المجال اللغوى(٢).

ويرفض عالم اللغويات المعاصر جورج مونن G. Mounin تفسير ريكور زاعما أن ما وقع فيه من خطأ هو وغيره من المتفلسفين، فى فهمهم لقضايا اللسانيات، مرده إلى عدم معرفتهم الراسخة بإنجازات هذا العلم!(٣).

---

(1) Ibid., p. 13.

(٢) من المعروف أن الرواقيين قد اعتنوا بدراسة اللغة من أجل المنطق، وهم يفرقون بين «الكلام» و«مدلوله» و«موضوعه». ويخلصون المنطق الأرسطى من التعقيد، فيقدمون منطقا جديدا لا تتعارض فيه المعرفة الحسية مع المعرفة العقلية. ويهتمون بدور العقل فى مقابل الحواس. فالحواس ليست إلا خادمة والعقل يسيطر عليها سيطرة الملك على رعيته. والمعرفة عندهم ليست قوانين عامة مجردة بل هى قضايا شخصية تنصب على أفراد، ويرتبط بعضها ببعض، لأن الرواقيين إسميون.

راجع:

الدكتور عثمان أمين: «الفلسفة الرواقية»، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة - ١٩٧١م، ص ص ٩٥ - ١٢٤.

(3) Mounin G.: Op. Cit., P. 8.

والقارئ لـ«محاضرات فى علم اللغة العام» لفرديناند دى سوسير[١]، يجده يؤكد فى نصوصه «أن كل لغة إنما تنحت الواقع اللسانى بطريقتها الخاصة» أو «أنها تسقط على الأشياء نظامها الخاص».

وعلى هذا، فهو لا يستبعد فى دراسته للغة علاقة الشئ بالرمز اللغوى وإن كان يحرص على الكشف عن تعقد هذه العلاقة.

لقد قصد سوسير فى كتاباته مجرد الإحتجاج على الظن الشائع بأن «مسمى الشئ والشئ نفسه يرتبطان بعملية بسيطة» إذ أن هذا الظن «يبتعد تماما عن جادة الصواب»[٢].

يقول سوسير: إن الرمز اللغوى لا يُوحِّد بين الشئ ومسماه، بل بين «التصور» وبين «صورة صوتية»[٣]. وهنا تظهر وساطة «التصور» بين الشئ والرمز.

وفى مرحلة لاحقة، اقترح سوسير استبدال المدلول Signifié بالتصور Concept[٤]. وهو بذلك يكون قد ترك لمن جاءوا بعده مهمة البحث فيما بين «تصور» الشيء و«مدلول» الرمز من اختلاف أو اتفاق.

وفى موضع متقدم فى محاضراته يقول سوسير:

> «إن تأكيدنا على وجود ترابط بين الصورة الصوتية وبين «التصور» ربما كان هو الأقرب لتبرير

---

(1) De Saussure F. "Cours de Linguistique Générale" (Éd. Payot. Paris 1966)
(2) Ibid., P. 97
(3) Ibid., P. 98
(4) Ibid., P. 99

تصـورنا الدقيق للواقع، غيـر أننى مع ذلك أشـعـر
بقصورى عن التعبير عن الظاهرة اللغوية فى ماهيتها
وما تتصف به من عمق وثراء(1).

وتتكشف ماهية الظاهرة اللغوية عند سوسير فيما أسماه «قيمة الرمز». وتتحدد قيمة الرمز بما يتصف به من علاقات اختلاف وتغاير داخل نسق اللغة التى ينتسب إليها(2).

وهكذا يتبين أن مفهوم الرمز ليس ثابتا بل هو فى تغير مستمر طبقا لتقدم معرفتنا للشئ المعبر عنه بالرمز. ولا شك أن فى هذا إثراء لنظرية المعرفة التى شغلت الفلاسفة لفترة طويلة.

ومهما كان من قيمة اعتراض مونن Mounin فإن سوسير مؤسس المنهج البنيوى يلتقى فى بعض أساسيات منهجه مع مبادئ الإتجاه الإسمى عند الرواقيين كما ذكر ريكور فى «الموسوعة العالمية».

فالحواس هى وسيلة المعرفة عند الرواقيين، ووظيفة العقل هى ربط الأفكار والمعانى ربطا يتألف منه نظام يسمى بالعلم(3).

وإذا كانت الحقائق الحسية تتكون منها المعرفة، فإن هذه المعرفة يخترقها العقل منذ بدايتها، وهى دائمة الإستعداد لقبول فعله وتنظيمه(4).

وفضيلة الجدل عند الرواقى هى أن يعرف متى يعطى تصديق العقل للآثار الخارجية ومتى يمسكه(5) ولا يظهر فى هذا كله أن للبنيوية أدنى اعتراض. بل

---

(1) Ibid., P. 163
(2) Ibid.

(3) الدكتور عثمان أمين، سبق ذكره، ص96
(4) نفس المرجع، ص ص 108 - 109
(5) نفس المرجع، ص119

إن الإلتقاء بين بنية الفكر وبنية الواقع كان أساسا للعلاقة الثنائية بينهما عند جميع البنويين. إذ يقول دى سوسير فى محاضراته: «رغم أن وجود الأشياء يسبق فكرتنا عنها، إلا أنه يمكن القول بأن تصوراتنا هى التى تخلق الأشياء»(١). وهذا القول الإفتراضى عند سوسير يصبح قاطعا وملزما عند تلميذه ليفى ستروس الذى يقول: «إن تفسير الظواهر يبدأ فقط عندما نتوصل إلى تركيب الموضوع»(٢)، والتركيب هنا عملية إنشائية يقوم بها العقل.

وإذا كان المنطق الرواقى لا تتعارض فيه المعرفة الحسية مع المعرفة العقلية(٣)، فهذا هو الإلتقاء الاثنوجرافى الذى تحدث عنه ليفى ستروس والذى لا أولوية فيه للبنية الفوقية أو التحتية فى عملية تأسيس المعرفة(٤).

وهكذا تضعف مقولة مونن Mounin فى تحامله على الفلاسفة!

وربما كان مرد سوء الفهم أن تعريف اللفظ فى علم اللغة لا يكون بنسبته إلى مدلولات أو أشياء، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة. فأدى ذلك - فى نظر البعض - إلى التقليل من أهمية عالم الأشياء وإلى إبراز دور اللغة.

ولم يكن الرواقيون والبنيويون ضمن هذا البعض الذى يهمل عالم الأشياء، فهم يلتزمون بالواقعية، ويبتعدون عن المثالية مما استوجب دمغهم بالإسمية.

---

(1) De Saussure: Op. Cit.. P. 23

(2) Lévi. Strauss: "La Pensée Sauvage". (Plon. 1962). P. 331.

(٣) الدكتور عثمان أمين، سبق ذكره، ص١١٩.

(٤) راجع كتابنا: «البنيوية فى الأنثروبولوجيا»، دار المعارف، الإسكندرية ١٩٨٠م ص ص٤٧ - ٥٥.

الكلمات والأشياء

إن ما نتمثله جيدا، تأتى صياغته واضحة
والكلمات التى تقوله، تظهر فينا طائعة

الشاعر الفرنسى بوالو

الكلمات والأشياء

يقول علماء اللغة أن الكلمات أو الأصوات الدالة تتصف بالعشوائية . أى أنها لم تتكون بطريقة تلقائية وليست فطرية ولا تربطها بمدلولاتها علاقات طبيعية[1].

ويرى ميشيل فوكوه ، أحد أقطاب الفكر البنيوى المعاصر، أن اللغة فى صورتها الأولى، عندما أعطاها الله للإنسان، كانت رمزا شفافا ومعبرا عن الأشياء لأنها كانت تشبه الأشياء. فالأسماء وضعت فوق مسمياتها تماما كما كتبت القوة فى جسم الأسد والملك فى نظرة النسر وتأثير الكواكب على جباه البشر. كما رأى فوكوه أن هذه الشفافية قد تبددت بعد طوفان بابل عقابا للبشر، ولم تتعدد اللغات وتفترق بعد ذلك إلا بعد أن تبدد هذا التشابه مع الأشياء.

ومع ذلك، فإن كل اللغات التى نعرفها الآن ما كان لنا أن نتواصل بها إلا على أساس من هذا التشابه الضائع وفى الفراغ الذى تركه[2].

وإذا صح ما اعتقده ميشيل فوكوه، فإنه يعنى أن أصول وجذور كلمات اللغة هى المحسوس[3]، كما يعنى أن حاجات البحث النظرى أو العلمى هى التى أجبرتنا على ترك النظام الطبيعى للأفكار إلى نظام آخر أقرب إلى التجريد، ويعنى أخيرا أن التجريد فن مصطنع[4].

---

(١) هذه وجهة نظر علم اللغة البنيوى، ظهرت أولا فى «محاضرات فى علم اللغة العام» لفرديناند دى سوسير سنة ١٩١٦م.

(٢) راجع كتابنا: «البنيوية بين العلم والفلسفة»، دار المعارف، الإسكندرية ١٩٨٠، ص: ١٢٤.

(٣) من الملاحظ أن الاشتقاق اللغوى لأكثر الكلمات تجريدا إنما يقودنا إلى المحسوس. خذ مثلا فى اللغة العربية كلمة «عقل» أو كلمة «سبب»، وفى اللغة الفرنسية كلمة Calcul (حساب) وهى مشتقة من كلمة Cailloux (حصى) لأنهم قديما استخدموا الحصى فى العد.

(٤) نتذكر بهذا الصدد عبارة للفيلسوف كانط تقول: «إن العناية الإلهية لم تجعل سعادتنا متوقفة على مراوغة الإستنتاجات الرفيعة، بل جعلتها تستند إلى الحس الطبيعى العام».

وعلى الرغم من مزاعم علماء اللغة من أن الكلمات أو الأصوات الدالة تتصف بالعشوائية، فإن تركيب الكلمات والجمل لم يظهر بطريقة عشوائية. إذ هو يعبر عن علاقات واقعية بين الكلمات والأشياء . وهذه العلاقات من الممكن أن تختلف من لغة إلى أخرى، إلا أن هذا الإختلاف يماثل اختلاف التعبير عن علاقة معينة بصيغ رياضية متعددة.

ومهما كان من طبيعة العلاقة بين الكلمات والأشياء، إلا أنه من المؤكد أن التأرجح لصالح أى من الفئتين هو الذى يشكل نمط الفكر وهو الذى يطبعه بطابعه.

وسنرى فى هذا الفصل أن الفكر الذى يميل إلى جانب الأشياء هو الفكر الصورى La Pensée Par Images وفيه كانت الكلمة علامة على مدلول هو شئ أو فكرة. أما الفكر الذى يميل إلى جانب الكلمات فهو الذى ييسر التلاحم بين الدال والمدلول وفيه لم تعد الكلمة علامة حقيقية، أى لم تعد مجرد أداة بل «حدث فى سياق يهدف إلى تحقيق غاية باطنة».

الأول يرادف بين التصور والتمثل، ويثير الشكوك حول مفاهيم «الفكر الخالص» و«البحث الميتافيزيقى» و«الإستبطان». والثانى يرادف بين الكلمة والفكرة . فالكلمة تتجسد الفكرة، ولم تعد تشير إليها من الخارج بل تعبر عنها كما تعبر عنا قسمات وجوهنا.

الأول نجده عند الكلاسيكيين ابتداء من ديكارت وحتى ليبنتز والثانى نجده على وجه الخصوص عند الفينومينولوجيين والوجوديين ونبدأ بالفكر الصُّورى:

نلاحظ عند الكلاسيكيين بوجه عام كثرة الإستعارة من لغة المدركات

- راجع: أوفى شولتز: «كانط»، ترجمة أسعد رزوق، المؤسسة العربية للنشر، بيروت ١٩٧٥، ص١٠٣.

الحسية[١]، إذ نراهم يتناولون الفكرة كما لو كانت شيئا : فهم يفحصون الأفكار ويصنفونها، فضلا عن أن الموجودات تنطبع بطابعها!.

يقول ديكارت عن الأفكار:

«أطلق عليها «واضحة» تلك التى تكون حاضرة وظاهرة لنفس منتبهة، تماما كما أتحدث عن رؤيتنا الواضحة للأشياء عندما تكون هذه الأشياء ماثلة أمام أعيننا وتفرض حضورها بقوة، وعندما تكون أعيننا قادرة على إدراكها»[٢].

ويقول فى كتاب «التأملات»:

«من خواطر نفسى ما يكون أشبه بصور للأشياء، وهذه وحدها يطابقها اسم «الفكرة» على التحديد؛ مثال ذلك أن أتمثل انسانا أو غولا أو السماء أو ملكا أو الله نفسه»[٣].

من هذين النصين يتضح التشابه بل التماثل بين الأفكار وبين صور الأشياء الحسية، كما يظهر الترادف بين التصور والتمثل.

وهناك نصوص أخرى كثيرة دالة فى كتابات ديكارت، منها مثلا أن «النور الفطرى يرشدنى إلى أن أعرف معرفة بديهية أن الأفكار فى نفسى أشبه بلوحات

---

(١) الإشارة هنا إلى ديكارت وتلامذته والذين عاشوا فى زمانه حتى منتصف القرن الثامن عشر تقريبا.

(٢) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ٤٥ (A.T.. IX. 45)

(٣) ديكارت: «التأملات فى الفلسفة الأولى»، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الإنجلو لسنة ١٩٥١، ص١٢٧

أو صور»(١) . و«لما كانت الأفكار شبيهة بصور (أو نسخ للأشياء)، فليس يمكن أن توجد فكرة إلا وهي تبدو لنا ممثلة لشئ ما»(٢).

وفي القرن الثامن عشر كانت الغلبة لكلمة "idea" الإنجليزية التي تفتقد من الوضوح ما يجعل الرؤية الحسية متفوقة عليها كما يجعل للرؤية الحسية دور الصدارة . وقد ظهر أثر ذلك في المدرسة الفرنسية عند أمثال ڤولتير وديدروه وكوندياك .

فالفكرة عند فولتير هي «الصورة التي تنقش في المخ»(٣)*. و«الكلمة المجردة لا تتضمن فكرة» عند ديدروه(٤).

وعند الفيلسوف الإنجليزي باركلي Berkeley لا توجد أفكار عامة! لأنه ليس بوسعه أن يتمثل مثلثا ليس مختلف الأضلاع أو ليس متساوي الساقين أو ليست إحدى زواياه قائمة - الخ. كما تصدى باركلي لـ «حساب التغيرات» Calcul des fluxions، وهو نوع من الحساب يرد إلى نيوتن، عرف فيما بعد بإسم حساب التفاضل . يقول باركلي:

> «كما أن حواسنا تتعب وتتضايق من محاولة إدراك الأشياء المتناهية في الصغر، كذلك فإن الخيال، وهو القدرة التي تعتمد على الحس، يعاني هو الآخر من

---

(١) نفس المرجع، ص١٣٩ .

(٢) نفس المرجع، ص١٤٢ .

(3) BELAVAL YVON: "Les Philosophes et leur langage". (Éd. GALLIMARD. Paris 1952). P. 20.

(4) Ibid.

* من المعروف أن النفس عند فولتير هي المخ وأن نسبة النفس إلى المخ كنسبة البصر إلى العين. راجع أيضا:

Voltaire: "Lettre sur l' âme". in (Mélanges. Bib. de la pléiade. GALLIMARD 1981). p. 43.

صعوبة تكوين تصورات واضحة عن أجزاء صغيرة من الدقيقة أو الثانية أو حتى مضاعفاتها وكلما تناول العقل بتحليلاته هذه التصورات الآفلة كلما تاه وضل: فتلك الموضوعات الصغيرة الآفلة لا تلبث أن تتلاشى وراء البصر»(١).

وكان مالبرانش يأسف لاضطراره التعبير عن العقل أو الإرادة باستخدام مفردات وصفات الاشياء المادية: كأن يقول مثلا أن العقل لا يمسك باللانهائى، أو أن النفس تتشكل مثل قطعة الصلصال، أو أن الطريق إلى الله مستقيم لأن الحركة دون عائق تتقدم فى خط مستقيم.. الخ. ويبرز مالبرانش هذا الإستخدام الإضطرارى بقوله: «حتى تكون النفس على أعلى درجة من الإنتباه فيحس القارئ بما نقول»(٢).

أما كوندياك فإنه يحذر من مثل تلك التعبيرات «التى تقدم معنى واضحا ومحددا عندما نتحدث عن الإجسام إلا أنها تفتقر إلى الدقة والضبط عندما تطبق على النفس والأفكار المتصلة بها فضلا عن أنها تصرفنا إلى متاهات الخيال»(٣).

ومن الملاحظ أن لغة الكلاسيكيين قد استهدفت تثبيت التصورات وثبات الأفكار فلكل رمز من رموز اللغة مدلول يرتبط به. يقول ديكارت:

---

(1) Kerkeley: (L'Analyste. trad. Leroy. P. 11). Cité par: BELAVAL: Op. Cit.. P. 21.

يلتقى هذا مع ما كتبه تيسو S-A. Tissot فى سنة ١٧٦٧م فى خطاب موجه إلى العلماء للمحافظة على صحتهم، يقول: «كلما كان العلم مجردا أو معقدا، كلما كثرت مخاطر التردى فى الجنون بسببه» - راجع كتابنا: «البنيوية بين العلم والفلسفة»، دار المعارف بالإسكندرية - ١٩٨٠م، ص١٨٨.

(2) Malebranche: "Recherche de la Vérité". (Flammarion. Paris 1935), t. I. P. 3.

(3) Condillac: (Traité des Systèmes. I. VI. art. 1) cité par: Belaval: Op. Cit.. P. 24.

«من العسير علينا أن نتصور أى شئ تصورا متميزا من شأنه أن يفصل فصلا تاما بين ما نتصوره عن الكلمات التى اختيرت للتعبير عنه ويبدو لى مع ذلك أن ما ذكرته عن هذا الأمر يمكن أن يفيدنا فى التمييز بين تصوراتنا الواضحة المتميزة وبين تصوراتنا الملتبسة علينا وغير المعروفة لنا»(١).

أما عن «ثبات» الأفكار والمفاهيم فإن منها ما يكون واضحا بذاته لدرجة أن محاولة تعريفه تخلع عليه الغموض. وفى هذا يقول ديكارت أيضا:

«لاحظت أن الفلاسفة أرادوا أن يفسروا، وفقا لقواعد منطقهم، أشياء هى فى ذاتها جلية واضحة، فلم يستطيعوا إلا أن يجعلوها أشد غموضا(٢).

ولم يكن تفسير أو توضيح أى كلمة يتطلب الرجوع إلى الإشتقاق اللغوى. فالأساس عند الكلاسيكيين هو الإستخدامات الفعلية للكلمة. والأسماء تفرضها اللغة، وهى قد لا تلتقى دائما مع مسمياتها، ومع ذلك فليس من الممكن تغييرها فى حين من الممكن تصحيح مدلولاتها إذا رأينا أنها لم تعد مفهومه. فالنفس يختلط فيها مبدأ الحياة ومبدأ الفكر فى «التأملات الثانية»، إذ يعدد ديكارت من صفاتها قوة التغذى وقوة المشى، وصفة الإحساس، وقوة التفكير(٣)، أما فى «التأملات السادسة» فيقرر «أن ماهيتى إنما انحصرت فى أنى شئ مفكر أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا التفكير(٤)، وهو بهذا يدفع عن النفس أى لبس أو غموض! وكم

---

(١) ديكارت: «مبادئ الفلسفة»، ترجمة عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٠، ٧٤، ص ص ١٧٧ – ١٧٨.
(٢) نفس المرجع، ١٠، ص٩٥.
(٣) ديكارت: «التأملات فى الفلسفة الأولى»، سبق ذكره، ص ص ٩٤، ٩٥.
(٤) نفس المرجع، ص ٢٣٤.

من مرة حدث الخطأ لأننا ربطنا أفكارنا بكلام لا يعبر عنها بدقة. والدال يسهم فى تحديد موضوعه. وإذا كان مقنعا فلأنه جعلنا ننزلق - بلا وعى منا - بين الصورة والفكرة أو بين الملموس والمجرد. واللغة ربيبة الخيال، وعن طريقها يتزحزح يقين الوضوح المنطقى ليحل محله يقين الوضوح الحسى مما يتسبب عنه الخلط والخطأ. وربما كان هذا هو سبب حرص قدماء المناطقة على استخدام الرموز الهجائية بدلا من الكلمات فى التعبير عن الحدود المنطقية.

مما تقدم يتضح أن الكلاسيكيين يظلون بالقرب من المحسوس كما يقتربون أيضا من التقليد الشائع! ويتضح أيضاً أن لغة الكلاسيكيين ترتد بنا إلى خبرة مرئية ثابتة يمثل فيها الموضوع أمام أعيننا. إذ نمسك فكرة، ونتناولها (لا باليد طبعا ولكن بالنظر!) وكان ليبنتز يلخص اتجاه العصر عندما رأى أن ما لا يمكن التعبير عنه بلغة العامة يدخل فى نطاق الخرافة(١). وكان العصر يهتم بالإسم. (وفى زماننا اتجه الإهتمام أكثر إلى الفعل)، وإذا ظهر مجال للإختيار بين اسمين يؤخذ الأقل تجريدا: الإله Dieu بدل الألوهية Déité، والزمن Temps بدل الزمان Temporalité، والشئ Chose بدل الشيئية Choséité الخ.

كما لاحظ ليبنتز، وكان يكتب بالفرنسية، أن الكلمات المنتهية بـ té هى تجريدات التجريدات، وهى من الممكن أن تستمر فى تسلسل من التجريدات لا ينتهى، ومثالها من اليسار إلى اليمين

Chaud. Chaleur. Caloréité. Caloréitaté(٢).

وكان ليبنتز لا يتمثل الأفكار على نمط الأشياء بل يتمثلها باعتبارها اتجاها يسطع ضياؤه فى التاريخ. فالوضوح الديكارتى الثابت ينتهى بديكارت، ويترك مكانه لصورة عامة تخضع للجدل والتطور أى التغير mobilisme. فالأفكار عند

---

(1) Beleval, Op. Cit.. P. 34.
(2) Ibid.. P. 25.

ليبنتز حية ونشطة. والعقل عنده قوة طبيعية هى ملكة الفكر التى تتعامل مع الأشياء عندما تحين الفرصة وتأتى المناسبة. والفكرة ليست حاضرة دائما، هى حاضرة بالقوة، وإذا حضرت بالفعل فمن المتعذر القول بأنها واعية (شعورية): لأنها تتناول ما لا يمكن حصره. فتحليل الفكرة عملية لا تنتهى. وتحليل فكرة العدد خير مثال لممارسة الحدس بمعنى الكلمة. فهى ممارسة فكرية بحتة لا تتداخل معها الصور أو الحواس[1].

وينصرف ليبنتز إلى حساب الكميات المتناهية فى الصغر Les quantités infinitésimales. وهو لا ينبثق عن صورة الحركة كما فعل نيوتن، بل ينبثق عن الفكرة الميتافيزيقية للمونادات، ويتوصل إلى فكرة القوة، وهى فكرة لا يمكن تمثلها، فى حين أن ديكارت كان يقتصر على ما يمكن تمثله من الأشكال والحركات[2].

أما الوضوح باعتباره معيار اليقين الديكارتى فهو مرفوض عند ليبنتز إنه.لا يضمن عدم الإنزلاق فى الخطأ، إذ كثيرا ما تكون الشواهد الواضحة خادعة. لذلك يقترح ليبنتز أن يحل محله تحليل المفاهيم.

فالقضية الموجبة صادقة عندما يكشف لنا التحليل أن المحمول متضمن فى الموضوع. ومن الممكن أن نستمر فى التحليل إلى أبعد مدى حتى نصل إلى مفاهيم أخيرة غير قابلة للتحليل. وإذا استعضنا عن كل مفهوم من هذه المفاهيم برمز خاص، عندئذ سنتمكن من تكوين جبر المنطق الذى يستعيض بدوره عن تحليل المفاهيم بتحليل الرموز المستخدمة: وعندئذ تظهر أخطاء الإستدلال فى صورة أخطاء حسابية. وهكذا، فإن رفض الإتجاه السيكلوجى الديكارتى يؤدى بـ ليبنتز إلى المذهب الصورى Formalisme، والمذهب الصورى أدى به بدوره إلى التأمل فى إمكانات اللغة.

---

(1) Ibid., 29.
(2) Ibid., 30.

والحقيقة أننا لا نفكر دون رموز كما أننا كثيرا ما نقتصر على فكر رمزى أو أعمى (أى مجرد). ومن الخطأ أن نردد مع الديكارتيين أننا لا نتحدث عن موضوع دون أن يكون لدينا فكرة عنه. فالفكر الأعمى مشروع طالما أننا فى رحاب اللغة. والفكرة كما يتصورها ليبنتز لا تقود إلى الشئ إلا لأنها تعبر عنه. والتعبير هو التقاء وتواصل منظم. فالمعلول يعبر عن العلة، والمقال يعبر عن الأفكار.

وإذا كان ديكارت ينتبه فى اللغة إلى الأسماء، فإن ليبنتز كان يهتم بالعلاقات إلى جانب الأسماء وعلى رأسها ثوابت العمليات من نوع +،ـ، × الخ، وأيضا نهايات الأفعال وحروف الجر وحروف العطف.

وعند ليبنتز تظهر اللغة على أنها «المرآة الحقيقية للعقل»(١)، فالواقع عقلانى واللغة هى المعبرة عنه. كما أن العواطف والإحساس بها يمكن أن يصاغ فى قضايا وأحكام. ولذا لم يكن هناك داع للجوء للإستعارة (أو المجاز). فالفيلسوف ليبنتز يبتعد عن لغة التمثلات ويصطنع جبرا للفكر. وفى حالة عدم وجود هذا الجبر فإنه يستخدم لغة العامة.

ويرى أن ما لا يمكن التعبير عنه بلغة العامة هو ضرب من الخيال أو الوهم خصوصا وأن الفيلسوف لا يختلف عن الإنسان العادى بما لديه من معرفة بل بقدر ما يمتلك من منهج المعرفة نفسه*.

وهكذا نرى أن الفيلسوف ليبنتز يفتح مجالا جديدا يؤمن بالحركة والتغير (mobilisme)، وذلك على أنقاض النمط الديكارتى الذى يقوم على تثبيت المعاني والتمثلات (Stablisme).

---

(1) Ibid.. 35

* كان زمان ليبنتز مسرفا فى الحفاظ على التقاليد المدرسية الملتزمة بالأساليب الإصطلاحية المتخصصة. وقد ظهر رد الفعل الطبيعى لهذا التزمت فى صورة انعدام الحماس لتلك التقاليد، وهذا ما عبر عنه ليبنتز.

الأول يميل إلى التفلسف والتأمل الخاص باللغة، أما الثانى ففيه كان التركيز على «الصورة» و«الوضوح» يجعلنا نميل إلى إهمال الكلمات وعدم النظر إليها إلا كرموز عشوائية.

ومع ذلك، فقد كان الإتجاه إلى «الحركة والتغير» عند ليبنتز أقل أصالة منه عند المعاصرين، فهو مقيد بإله لا يتغير، ليس خالقا فقط بل أيضا يتصف بعلم لانهائى. وهذا الإتجاه عند ليبنتز كان مقيدا كذلك بنظريته فى التعريف: فالتعريف عنده صحيح وحقيقى وثابت عندما يثبت أن المحمولات لا تتناقض فيما بينها، وأنها متضمنة فى الموضوع.

ومهما يكن من أمر، فقد كانت فلسفة ليبنتز حلقة وصل بين الإتجاهات الكلاسيكية والمعاصرة، والإتجاهات المعاصرة تتصف بالجدل والتطور أو التغير، وهى سمات يظهر صداها جليا فى اللغة، ونجدها على وجه الخصوص عند الفيلسوف الألمانى هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١م)، وعند الفرنسى هنرى برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) كما نجدها أيضا عند الفينومينولوجيين والوجوديين.

وسنحاول الربط بين الموقفين الهيجلى والبرجسونى فى مرحلة أولى، نظرا لما بينهما من تشابه، على الرغم من أن برجسون يرفض الجدل الهيجلى، والهيجليون الجدد يرون فى نصوص برجسون ثرثرة أدبية.

عند هيجل وبرجسون، نحن مدينون للغة. فهى التى سمحت لنا بتجاوز تلقائية الحس، و«أمدت الوعى بكيان لا مادى تجسد فيه»(١).

وبالنسبة لهيجل يكون الوصول أولا إلى الفكر المجرد أى التصورات، وهى ليست تصورات ثابتة أو جامدة كما كان الحال عند ديكارت، وليست ضاربة فى التجريد كما هو الحال عند ليبنتز خصوصا وأن التجريد يحررنا تماما من المعرفة

---

(1) H. BERGSON: "L'Évolution Créatrice". Op. Cit., P. 287.

الحسية والخيالية. فاللغة عند هيجل تعبير عن الفكر وعن الواقع، وهى التى مكنت النفس من التشيؤ*.

أما برجسون فقد اختار الإتجاه العكسى: فهو يقبل أن تكون اللغة معبرة عن الفكر، إلا أن اللغة عنده اختراع بشرى مقنن وفقا لبرامج النفس الإنسانية، وهى برامج اقتضاها العمل الإجرائى. ومن ثم كانت قيمة اللغة. فيما تؤديه من وظيفة عملية إجرائية فقط، ولكنها لا تعبر عن الواقع: فالكلمة تقتطع من الواقع وتعزله وتحلله إلى أجزاء جامدة تتخارج فيما بينها (أى لا تتواصل)، وتتموضع فى المكان، وهذا يعنى أن كلمات اللغة لا تعبر عن الواقع فى صيرورته لأنها تتواصل مع «الساكن»، ولا تعبر عنه فى تفرده لأنها تشير إلى «أجناس»، ولا تمسك إلا بما هو عام(١).

والفيلسوف هيجل يفضل استخدام المصطلحات التخصصية أما برجسون فيفضل الإستعارة و«المطلق» بالنسبة لكل منهما هو القوة التلقائية للإنجاز، كما أنه مبدأ التغاير والتعدد فى الكون.

غير أن المطلق عند هيجل هو «عقل» أى «جدل». والواقع هو الكلى. وفلسفة الطبيعة تكون مشروعة إذا وضعنا فى اعتبارنا أنه ابتداء من علم الفلك وحتى البيولوجيا، مرورا بالعلوم الفيزيائية والكيميائية، تنتظم الأشياء فى إطار منطقى هو الأطروحة Thèse ونقيضها antithèse ثم التأليف بين المتناقضين Synthèse. ويظهر هنا أن «الفهم» لا يتوقف على وجود قوة سامية، لأن الفهم عند هيجل تعبير عن الواقع وانعكاس له **.

---

* اعتمدنا على ما كتبه هيجل فى المقدمة الرائعة لكتابه: «فينومينولوجيا الروح».
Hegel: La phénoménologie de l'esprit". trad. Hyppolite. éd. Aubier 1947, t. I. p.p. 5-62.

(1) H. Bergson: "Le Rire". (Éd. P.U.F. Paris 1947). P. 117.

** يميز هيجل بين الفهم Verstand وهو الفكر المؤدى إلى الحتمية العلمية وبين العقل Vernunft الذى يضطلع بالحدس.وهو يعلى من قيمة الفكر الجدلى الذى تمخض عنه-

أما عند برجسون فالمطلق ليس «عقلا». ولما كانت «الديمومة» متجددة دون توقف، فإن الواقع هو الفردى أو المتصف بالتفرد. وعلى هذا فإن فلسفة للطبيعة يقودها «الفهم» تصبح مستحيلة، لأن «الذكاء الإنسانى جبل على قصور شديد فى مجال معرفته للحياة»(١). وقد يشعر الإنسان بحيرة شديدة إذا كان عليه أن يرد أى اكتشاف بيولوجى إلى مجهود العقل الخالص(٢)، إذ أن مثل هذا الإكتشاف يرد، على الأحرى، إلى الحدس(٣).

وليس طريق اللغة هو ما ينبغى أن نسلك إذا أردنا أن نسبر أغوار الحياة. فالواقع الحقيقى لا يمكن التعبير عنه باللغة. إن بريقه يلمع من وراء الكلمات. وهذا البريق اللامع ليس سوى «الصورة» التى يمسك بها الحدس. إنه المطلق أو الديمومة فى مقابل النسبى الذى يقدمه الذكاء البشرى مختلطا بتحديدات المكان. فنحن نتقابل فى الواقع مع الصور ثم الكلمات ثم الرموز العلمية. وإذا كان الحدس ينطلق – عند الفيلسوف – ابتداء من «الصورة»، فإن الصورة هنا ليست طبق الأصل image-copie كما كان الحال فى الفلسفة الكلاسيكية، وإلا تعذرت على التمثل. كما أنها ليست الصورة التعبيرية L'image-expression التى نجدها عند ليبنتز، تلك التى تفترض علاقة دائمة بين المعبر عنه exprimant والمعبر به exprimé، علاقة تتصف بالثبات وتنبثق عن الفكر الرياضى. فكل ما يتصف بهذه الصفة وهمى وسطحى فى نظر برجسون لأنه استعارة métaphore. ونحن لا ينبغى أن نقتصر فى مجال المعرفة على الإستعارات، «فحدس الديمومة لا يعدله أى صورة. غير أن العديد من الصور التى استعيرت من أنماط مختلفة للأشياء من

– التقدم فى العلوم، كما يرتفع بالتصور فى مستوى أعلى من الحدس فى حين يقلل من شأن الحدس المنوط به «معرفة الأسرار»!

راجع:

Hegel: "La Phénoménologie de l'esprit". Op. Cit.. P. 14. Note no 2.

(1) BERGSON. Évolution Créatrice. Op. Cit.. P. 179.

(2) Ibid.. P. II. III.

(3) Ibid.. P. 192.

الممكن أن يتركز عملها نحو توجيه الوعى إلى نقطة محددة تمكننا من الإمساك بحدس ما»(١).

ويتفق هيجل وبرجسون فى رفضهما لمعيار «الوضوح» الذى أراده ديكارت على نهج العلوم الرياضية. فهذا المعيار الرياضى ليس ممكنا إلا بثمن إفقار الواقع، لأن القضايا المشتقة عن المكان الهندسى قضايا جامدة تفتقر إلى الحياة، كما أن المنهج الرياضى لا ينجح إلا بالنسبة للجانب المقاس من الواقع ويفشل فيما عدا ذلك. فمبادئ العلم الرياضى لا يمكن أن تطبق مثلا على أحوال الديمومة وهى الزمان المعيش الذى يظهر فى تتابع الإحساسات وفى الإحساس بمرور الآنات.

ويظهر لنا فى كتابات الفيلسوف هيجل أن مفاهيم الله والطبيعة والعقل والإحساس إنما هى لموضوعات معروفة وقائمة وثابتة تماما مثل البديهيات الرياضية، ولا تعتريها الحركة إلا من خارجها. وأى محاولة لفحص هذه المفاهيم ليست سوى التحقق مما قيل عنها ومطابقته بما لدينا عنها من تمثلات. وعندما نتناول هذه الموضوعات بالبراهين العقلية يظهر لنا كما هو الحال فى الرياضيات أنها براهين خارجة عن صلب الموضوعات لأنها تجهل الغائية الباطنة التى تسعى إليها الكائنات، وربما قادتنا إلى غرغائية لفظية Verbalisme لأن الكلمات لا تغنى عن مضمونها ولا تعبر بالفعل عن هذا المضمون .«فكلمات مثل مقدس ومطلق وأزلى لا تعبر بالفعل عما تعنيه كما أنها لا تتضمن حقيقة وماهية مدلولاتها. إنها تعبر فقط عن حدس مباشر»(٢).

ومن الممكن أن نجد عند برجسون تأكيدات مماثلة لما وجدناه عند هيجل: فالوضوح الرياضى ليس سوى منهج التفكير فى الجمادات. وقد أصيبت الميتافيزيقا

---

(1) Henri BERGSON: "La Pensée et le Mouvant". (Éd. F.ALCAN, Paris 1934). P. 210.

(2) Hegel: "La phénoménologie de l'esprit". Op. Cit.. P. 19.

بالعطب نتيجة لتطبيق هذا المنهج . فالفيلسوف عندما عجز عن الإمساك بالزمان المتغير عبر عنه بمستقيم ساكن، كما أسهمت اللغة المتداولة فى ظهور الأفكار ساكنة ثابتة نتيجة لتطبيق منهج الجمادات. وكان من نتائج تطبيق هذا المنهج أيضا أن استعيض عن الواقع ببديل ثابت جامد فارغ هو نسق الأفكار العامة التى اشتقت من أكثر طبقات الواقع سطحية فى حين أننا ما زلنا نشهد الواقع الحقيقى متدفقا ودائم الحركة والتغير أو «أنه التغير ذاته» Le flux c'est le changement lui-même[1]، «فالوجود هو التغير» Exister consiste à changer[2].

إن المنهج الرياضى بتعريفاته الجامدة لا يصلح للفلسفة التى سجنها فى دائرة الممكن المجرد دون أدنى اتصال واقعى بالخبرة. يقول برجسون: «ينبغى أن نكف عن تركيب فكرة النفس على نمط فكرة المثلث»[3]. كما يحذرنا برجسون من وضوح الكليات ومن المنطق الصورى الأرسطى. فالكليات الواضحة قيمتها فى المناظرة وإفحام الخصوم[4]، أما المنطق القائم على هذه الكليات فإنه يربط بين موضوع كلى ومحمول كلى ويهمل تغاير الجزئيات المندرجة تحت هذا الكلى. ولذا فهو قد يتوافق مع مقتضيات اللغة الضرورية للعمل الإجرائى رغم ما قد يترتب عليه من ضرر إذا حاولنا التوغل فى قلب المشكلات[5].

ويرى برجسون أن حدس الديمومة ضرورى للنفاذ إلى المطلق وللإمساك بماهية الواقع وتموجاته وذبذباته فى خضم ذلك الفيض المتجدد وغير المنقطع. ولا يقوم الحدس البرجسونى على اندماج الذات بالموضوع كما هو معروف فى

---

(1) BERGSON. "La Pensée et le Mouvant". Op. Cit.. P. 14.
(2) BERGSON. "L'Evolution créatrice". Op. Cit.. P. 8.
(3) "La Pensée et le Mouvant". Op. Cit.. P. 56.
(4) Ibid.. P. 41.
(5) Ibid.. PP. 85-86.

«فلسفة الإندماج» عند الألمانى شلنج[1]، بل هو وعى مباشر أو رؤية تتعاطف مع الموضوع وتتميز عنه. إنه التقاء الفكر بمضمونه. وهذا الحدس باستطاعته أن يمسك بدفعة الحياة والمادة الحية بكل ما تشمله من حركة أصيلة. كما أنه ينفذ إلى حقيقة الوعى بفضل الخبرة الحية للذات.

وبخصوص الحركة والتغير، نجد عند الألمانى هيجل ما يعد تسبيقا وإرهاصا للفلسفة البرجسونية رغم بعد المسافة الزمنية بين الفيلسوفين:

لقد أراد هيجل أن تحل الصيرورة الواقعية محل الوجود الساكن، وأن تنبثق الغائية من كوامن الموجودات لا أن تفرض عليها من الخارج.

وكان المتحدثون عن الألوهية قبل هيجل يتناولون الذات الإلهية باعتبارها كيانا ثابتا يلحقون به من الخارج محمولات متنوعة. غير أن القضايا والأحكام المتكونة لا يمكنها فى النهاية أن تنفذ إلى قلب الموضوع: ففى مجال المعرفة المتكونة فى قضايا لاحظ هيجل أننا أمام موضوعين، الأول موضوع القضية (وهو كلمة خالية من المعنى)، والثانى هو الذات العارفة التى صاغت القضية والتى ربطت بين المحمولات المتنوعة وبين موضوع القضية فجعلت له معنى[2].

ومن المعروف أن هذه الثنائية موجودة لدى أصحاب الفكر التمثيلى la pensée représentative (ديكارت)، كما أنها موجودة أيضا لدى أصحاب الفكر الصورى أو الرمزى P. formelle (ليبنتز)، وتوجد كذلك لدى الفكر المتصور La P. Concevante (وهو الفكر الفلسفى بحق كما يمارسه هيجل!). وفى هذا الفكر الأخير نلاحظ أن الذات المفكرة تتوغل داخل موضوع القضية بدلا من أن تظل

---

(١) شلنج (١٧٧٥ - ١٨٥٤م) فيلسوف مثالى كان زميلا فى الدراسة للفيلسوف هيجل. وجاءت فلسفه هيجل متجاوزة لمواطن القصور عنده وعند معاصره الألمانى فيشته (١٧٦٢ - ١٨١٤م).

(2) Hegel: Op. Cit.. P. 53.

خارجة عنه، كما أنها تندمج فى حركته الداخلية بدلا من أن تفرض عليه حركة خارجية(١). ومن هنا كانت ضرورة الجدل خصوصا بعد أن كثرت الصيغ المجردة. إذ ينبغى أن ينصب العمل على التصورات العامة بقصد النفاذ إلى داخلها وتصفية ما بها من خواطر ذاتية محددة ومتسلطة. ولا يغيب عن تصور هيجل أنه عمل صعب.

ويعطينا هيجل مثالا للحركة الجدلية، يظهر من القضية التالية(٢):

الله هو الوجود Dieu est l'être

«الوجود هو المحمول فى هذه القضية. وهذا المحمول يتضمن معنى أساسيا يذوب فيه الموضوع. وعلى هذا فإن «الوجود» لم يعد محمولا بل أصبح ماهية. ومن ثم فإن «الموضوع» يتوقف عن الوجود، أعنى كموضوع ثابت: فالفكر بدلا من أن يتقدم من الموضوع إلى المحمول يشعر (بعد أفول الموضوع) أنه مفرمل ومزاح فى اتجاه موقع الموضوع بعد أن شعر بغيابه، (وهذا يعنى أن الفكر قد توغل فى المضمون أو على الأقل أصبح لزوم توغله ضروريا). وبعبارة أخرى فإن المحمول أصبح موضوعا بعد أن تحول إلى ماهية أزاحت الموضوع الأول.

وفى هذا يرى هيجل أيضا أن القضية الفلسفية تتضمن صراعا جدليا بين طرفين هما الصياغة اللفظية لتلك القضية وما تتضمنه من ثنائية الموضوع والمحمول من ناحية وبين التحول الذى آلت إليه نفس القضية من ناحية أخرى بعد أن أصبحت قضية ذاتية Identique أى بعد أن أصبح الموضوع والمحمول فيها شيئاً واحدا(٣).

وتتضح الحركة الجدلية - فيما يرى هيجل - من تصورات مثل: الموجود -

---

(1) Ibid.
(2) Ibid., P. 54.
(3) Ibid.. Note 107.

فى ذاته – L'être-en-soi ، والموجود لذاته L'être - pour-soi والمساواة لذاتها L'égalité avec soi-même(١). ففى هذه التصورات نجد حركة ذاتية تظهر من قراءتنا لها هى الضرورة المنطقية الحقة. ودور الفكر هو عرض تلك الحركة أو التعبير عنها. وغنى عن البيان أنها حركة داخلية.

من العبث إذن محاولة تطبيق المذهب الصورى من الخارج خصوصا وأن الصورة – فى سياق فلسفة هيجل – أصبحت هى الصيرورة الداخلية للمضمون الملموس.

ومن خلال هذا التصور الفلسفى نرى أن الحقيقى والزائف لا يرتبطان بأفكار محددة تفتقر إلى الحركة. فالحقيقة لا تعرف بقضية. وهى «ليست كأوراق العملة الجاهزة للحفظ أو للتعامل»، إنها «صيرورة الذات» le devenir de soi-même أو أنها الحركة ذاتها فى ذاتها. إنها «الهذيان الثمل المنتشر فى جميع الأعضاء» أو أنها الكل، لأنها لا توجد إلا فى نسق.

ونرى من خلال هذا التصور الفلسفى أيضا أن الفلسفة تصبح طريقة خاصة للتفكير تحتاج إلى تعلم وممارسة. وهى لا ترقى إلى مستوى الجدل إلا باستبعاد الأنماط العادية للتفكير التمثلى (ديكارت) والرمزى (ليبنتز) فالعلاقة التقليدية بين الموضوع والمحمول فى القضية تتبدد بسبب المضمون الفلسفى نفسه لتلك القضية، إذ عندما يتكشف للذات أن الموقف قد تغير، عندئذ لابد من العودة مرة أخرى إلى القضية كى يعاد فهمها من جديد(٢).

وإذا عدنا إلى الفيلسوف برجسون، فإننا نجده يؤكد بدوره على أن الحقيقة الفلسفية لا يمكن تجميدها فى قضايا محددة ونهائية.

---

(1) Ibid., P. 51.
(2) Ibid., P. 55.

يقول:

«لا ينبغى أن نتوقع من الميتافيزيقا نتائج مبسطة أو حلا أصيلا، وإلا فكأننا نطالبها بالرجوع إلى منطق التصورات»(١).

ويمكننا أن نطبق على برجسون ما قاله هو نفسه عن البراجماتية من أن «الحقيقة ليست اكتشافا وإنما هى اختراع»(٢).

وعلى هذا، فإن وضوح الفكرة الجديدة ليس وقفا على الحس المشترك لأن المفكر يقبلها أولا، وقد يراها غامضة فى البداية ثم يتبدد الغموض تدريجيا(٣).

وهكذا يظهر أن منهج الحدس ليس سهلا: فهو توتر Tension وتركيز Con-centration، وهما الكلمتان اللتان أختارهما برجسون لوصف منهجه(٤). كما أنه يضيف: وهذا المنهج نمط صعب من التفكير(٥) يتجاوز طرائق التفكير العادى. وإذا كان الإستدلال فى الفكر المجرد سهلا، فإن الإنشاء الميتافيزيقى يحتاج إلى إعداد خاص(٦).

وأخيرا يتفق برجسون مع هيجل فى شجب مواقف المتفلسفين من أدعياء الفلسفة الذين يقتصرون على جمع الأفكار الجاهزة والعبارات المتداولة دون بذل الجهد الذى يقتضيه المنهج الجاد(٧).

وهكذا نصل إلى نهاية عرضنا لنمط من الفلسفات الرائدة فى الإتجاه المعاصر

---

(1) BERGSON: "La pensée et le Mouvant". P. 56.
(2) Ibid., P. 276.
(3) Ibid., P. 40.
(4) Ibid., P. 111.
(5) Ibid., P. 109.
(6) Ibid., P. 84.
(7) Ibid.. P. 42.

اتسم بالجدل والتطور أو التغير، نتبعه بمرحلة تالية عند الفينومينولوجيين والوجوديين.

ومن المعروف سلفا أن الفينومينولوجيا تجعل الألفاظ والتصورات فى صيرورة دائمة . وهى – من ثم – لم تكن بمعزل عن فلسفة هيجل.

لا مجال إذن لإنكار تأثير الهيجيلية على الفينومينولوجيين والوجوديين.

فعند هوسرل – كما سبق أن رأينا عند هيجل – ليس يكفى الحس المشترك أو صفاء الذهن لكى يتم التفلسف. فالتفكير الفلسفى ليس أمرا بسيطا فى متناول كل الناس لأنه يتطلب أن يتخلص الإنسان من التفكير التمثلى المتضمن للتجربة الزمكانية، وأيضا التخلص من التفكير الإستدلالى الصورى القائم على التجريد؛ كما يتطلب من الباحث أن يتجنب جزئيات خبراته التجريبية الخاصة حتى ينخرط بشخصه فى فكر ترانسندنتالى بطريقة ملموسة. وهذا الفكر الأخير يتعذر التعبير عنه باستخدام عبارات اللغة. وهو ما شعر به الفيلسوف الوجودى هيدجر الذى لم يكن أقل تشددا فى السعي إلى أصالة «الأنا» التى تقابل «الآنية» المرتبطة بالمجتمع: «فالأنا» يتعذر التعبير عنها باللغة و«الآنية» تشير إلى ضمير محايد(١).

وكانت الخطوات الثلاث فى المنهج الفينومينولوجى هى الرد (أو التوقف عن الحكم) ، والتكوين، والإيضاح.

ولا يقصد هوسرل بالتوقف عن الحكم مجرد وضع العالم بين قوسين، أو إخراج الواقع المادى من دائرة الإهتمام، بل هو تجربة ومعاناة تحدث للباحث من أجل قلب النظرة من الخارج إلى الداخل، واستبطانه لما يدور داخل ذاته، وإدراك

---

(١) عند هيدجر لا وجود لذات بلا عالم، فالأنا لا توجد منعزلة لأنها، «وجود – مع» العالم ومع الآخرين. ومن ثم فلا أحد هو ذاته وكل واحد هو الآخر. وهذا الكل الإندماجى (للذات – مع – العالم) هو «الآنية». راجع أيضا: ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف ١٩٦٦، ص ص ٨٠ – ٩٢.

الموضوعات في الزمان لا في المكان من أجل العثور على ماهياتها المستقلة في الوعي.

ويفرق هوسرل بين التوقف عن الحكم الفينومينولوجي والتوقف عن الحكم الترانسندنتالي أو الفكري Réduction éidétique. والأول من أجل رفض الواقع المادي والحصول على الماهية، والثاني من أجل رفض الشوائب النفسية والحصول على الماهية الخالصة(١).

ومن المعروف أن الماهية الخالصة أو الوعي الخالص المنفصل عن العالم لا وجود له عند هيدجر. فإذا كان هوسرل يجعل من الرد الترانسندنتالي حجر الزاوية لاتجاهه الفينومينولوجي، فإن هيدجر يرفض هذا تماما.

كما يرى البعض أن الرد الفينومينولوجي يؤدي إلى مجال مظلم وغامض لا يقدم حلولا نهائيا بل يقترح إشكاليات جديدة. وهذا يعني أن الحقيقة ليست مطلقة، فهي في صيرورة دائمة(٢).

والخطوة الثانية بعد التوقف عن الحكم هي التكوين، وفيها يظهر الموضوع في الوعي، ويظهر القصد المتبادل كبناء للوعي يتحد فيه الموضوع والذات. ودور المنهج الفينومينولوجي هو تحليل هذه الصلة المتبادلة بين الذات والموضوع، أي تحليل الشعور القصدي بهدف الإتجاه نحو الموضوع.

والموضوعات عند هسرل تتكون في الزمان . والزمان تيار شعوري جارف أبعاده الحاضر والماضي والمستقبل، أو كما يقول هوسرل: التوتر Tention والإسترجاع Retention والتوجه نحو المستقبل Protention. وهو زمان خالص

---

(١) دكتور حسن حنفي: «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا»، في الكتاب التذكاري عن شهاب الدين السهروردي، الهيئة العامة للكتاب بالقاهرة سنة ١٩٧٤م، ص ص ٢٠٥ - ٢٠٧.
(2) Belaval. Op. Cit.. P. 53.

وليس زمانا نفسيا لأن الزمان النفسى موضوع لعلم النفس وأحد الظواهر النفسية، أما الزمان الخالص فهو حاوى الموضوعات، وهو نسيج الشعور المعرفى(١).

ومن المعروف أن القصدية السيكولوجية عند هوسرل هى التى توصلنا إلى القصدية الترانسندنتالية، وهذه الأخيرة هى التى توصلنا فى النهاية إلى القصدية المركبة (بكسر وتشديد الكاف) Constituante. ويمكننا أن نقارن هذا عند هيجل بالحركة التى ترفعنا من الكينونة إلى الماهية. ومن الماهية إلى التصور.

والخطوة الثالثة فى المنهج عند الفينومينولوجيين هى الإيضاح والكشف Klarung. و«الايضاح عند هوسرل هو مهمة التحليل الفينومينولوجى بالاصالة، وذلك لأن الموضوعات توجد فى الشعور غامضة. والوضوح لا يعطى مرة واحدة كما هو الحال عند ديكارت بل هى عملية توضيح. فالموضوعات ليست إما غامضة أو واضحة بل غامضة تحتاج إلى إيضاح. ومهمة الإيضاح هى التمييز بين المستويات والمناطق وإعادة تحديد العلاقة بينهما تحديدا سليما. فمثلا تكون مهمة الإيضاح فى تحديد العلاقة بين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، أو بين الفينومينولوجيا وعلم النفس، أو فى الفصل بين علوم الماهيات وعلوم الوقائع. كما أن مهمته أيضا التمييز بين مناطق الواقع المختلفة: الشئ والبدن والنفس»(٢).

و«هناك الإيضاح éclaircissement والتوضيح classification. والأول يحدث بين التصورات، ويتعامل مع اللغة. أما الثانى فيتم فى مضمون التصورات أى فى التجارب المصاحبة، ويعمل مع الشئ فى ذاته. والتوضيح تكون مهمته تحديد درجة قرب المعطى الشعورى أو بعده عن الشعور، فإذا كان قريبا يمكن إدراكه بالحدس ويكون واضحا، وإذا كان بعيدا فإنه لا يمكن إدراكه بالحدس ويكون غامضا. والمعطى لا يكون فقط معطى من الإدراك الحسى، بل قد يكون من

---

(١) دكتور حسن حنفى، سبق ذكره، ص ص ٢٠٨ - ٢٠٩.
(٢) نفس الموضع.

الخيال أو الذاكرة، يكون واضحا إذا كان كيفا أو مؤثرا، ويكون غامضا إذا كان كماً أو امتداداً»(١).

ويظهر مما تقدم أن الوضوح عند هوسرل، وهو الوعى المباشر بالموضوع القصدى، ليس ضمانا للحقيقة بل هو ضمان للوصف االفينوميذولوجى. ومن المعروف أن الوضوح الديكارتى كان ضمانا للحقيقة وضمانا للتناسق المنطقى لأنه نقطة البدء فى التحليل والبرهان!

والوصف الفينومينولوجى هو وصف للماهيات. غير أن كلمة «وصف» تجعلنا نتوقع الحديث عن «ثابت» يمكن وصفه لا عن «متغير» يتعذر الإمساك به، خصوصا وأن هذا الوصف يتناول مجال الكلى ولا ينصب على وقائع جزئية، أى أنه لا ينصب على العرضى الحسى بل على معان أو أنماط Types أو «ماهيات».

ولأول وهلة، فإن المصطلح الألمانى الذى يستخدمه هوسرل: Zu Sachen Selbst يذكر بالماهيات الثابتة الأفلاطونية التى تستوجب النظر الفلسفى(٢)!

ما الماهيات عند هوسرل؟ وكيف يمسك بها؟.

يرى هوسرل أن ماهية شئ فردى هى ما تتكشف به حقيقته ومعناه(٣). وهى تتصف بصفة العموم خصوصا وأن ما تنسبه الماهية لفرد يمكن أن يشترك فيه أفراد آخرون(٤). وكل ماهية تنتظم فى نسق هرمى متسلسل يعلوها الأعم، ويندرج تحتها الأخص(٥). ومن ثم فهى لا زمانية(٦).

---

(١) نفس الموضع.

(2) Belaval. Op. Cit.. P. 55.

(3) Husserl: Idées POur une Phénoménologie. P. 3. Cité Par Belaval. Op. Cit.. PP. 56 - 63.

(4) Ibid.. P. 2.

(5) Ibid.. P. 12.

(6) Ibid.. P 22

ويتضح مما تقدم أن الماهية ليست مدركة أو متخيلة لأن كل معطيات التجربة الحسية أو المتخيلة تتحدد بزمان ومكان . ومع ذلك فلا ينبغي أن يتطرق إلى الذهن أن الماهية تجريد، وإلا لأصبحت نتاجا للفكر وأصبح هذا النتاج بدوره زمانيا أى متغير وعرضى. وهكذا يتبين أنه إذا كان التجريد يوقظ الوعى بالماهية فإنه مع ذلك لا يولد الماهية(١).

ويعتقد هوسرل أن الوصول إلى الماهيات يكون بالحدس الخالص تماما كما تعطى لنا الوقائع المفردة عن طريق الحدس الأمبيريقى(٢).

وبوجه عام فإن الحدس نتوصل إليه ونتآلف معه ابتداء من معطى من معطيات التجربة كأن يكون لونا أو جسما أو مثلثا أو صورة ذهنية أو أى ذكرى ماضية.

وكان هوسرل يناضل ضد التجريبيين كما يناضل ضد أولئك الذين ينسبون إلى الماهية وجودا مستقلا على طريقة المدرسيين، ويخص بالذكر منهم النمساوى فرانز برنتانو(٣). وأيضا كان هوسرل يعارض المثاليين الذين عجزوا عن تفسير الحدس الخالص على الرغم من قبولهم لوجود الفكر القبلى، وكانوا يتوارون وراء الإحساس بالبداهة أو الوضوح على اعتباره مؤشرا خفيا يتولد عنه الحكم(٤). وكذلك وقف هوسرل فى مواجهة الإسميين الذين زعموا أن حدس الماهية ليس سوى خداع.

والآن ، ما علاقة الفينومينولوجيا باللغة؟

هوجمت الفينومينولوجيا بزعم أنها تعبر عن الحياة القصدية للذات

---

(1) Ibid., P. 22. 23.
(2) Ibid., P. 21.
(3) Ibid., P. 19.
(4) Ibid., P. 21.

الترانسندنتاليه باستخدام ألفاظ اللغة المتداولة(١). وربما كان مصدر هذا الهجوم هو الفيلسوف الألمانى مارتن هيدجر الذى لا يوافق أساسا على وجود ذات ترانسندنتالية والذى كان دائم الشكوى من قصور اللغة.

وللحق فإن هوسرل لم يقدم فى كتاباته أى أنموذج للرد الترانسندنتالى La réduction éidétique، ويقول عنه فقط أنه يسمح بالإنتقال من الظاهرة السيكولوجية إلى الماهية الخالصة. غير أننا نتساءل عما إذا كان هذا الإنتقال لا يماثل انتقال ديكارت من إدراك «الشمعة» إلى ماهية الإمتداد؟(٢). هذا مع التسليم بأن ديكارت يتحدث عن تمثل خالص للإمتداد على حين أن تمثل الامتداد عند هوسرل يستوجب تمثل أى سطح محايد، وأيضا كان التمثل عند هوسرل مجرد أنموذج يتوجه من خلاله إلى الماهية، أما الماهية الخالصة عنده فهى ما يتبقى فى نفوسنا بعد أى تمثل. بيد أن التساؤل الذى يفرض نفسه هو: ما الذى يتبقى فى الذهن بعد كل تمثل؟ والاجابة المثلى على هذا التساؤل نجدها عند الفيلسوف هيجل.

يقول هيجل:

«إننا بكل تأكيد لا نتمثل الكلى أو الوجود الخالص،
بل نحن نتكلمه وننطق به»(٣).

واللغة تجسيد للفكر عند هيجل Der Leib des Denkens فهى لم تعد تشير إليه من الخارج، بل تعبر عنه كما تعبر عنا قسمات وجوهنا. ولا تعترض التيارات الفكرية المنبثقة عن هوسرل على هذا التصور ويتضح هذا فى تصريحات الوجوديين من أمثال ميرلوبونتى وجان بول سارتر:

(1) Belaval: Op. Cit., P. 63.

(٢) وذلك على اعتبار «الإدراك الحسى» ظاهرة سيكولوجية – راجع أيضا: مثال قطعة الشمع فى (التأمل الثانى) من كتاب «التأملات فى الفلسفة الأولى» لديكارت.

(3) Hegel: Op. Cit., P. 84.

يقول ميرلوبونتى فى كتابه «فينومينولوجيا الإدراك»:

«إن الفكر الذى يعيش لذاته، بدون الكلام، لا يعيش حتى لذاته»(١).

ويقول فى نفس الموضع:

«إن الكلام لا يواكب فكرا جاهزا، إنه يكمله».

ويقول ميرلوبونتى فى نفس الكتاب:

«إن الكلام يتضمن فكراً»(٢).

كما يقول أيضا:

«إنى لا أتمثل الكلمات بل ألجأ إليها كما ألجأ ليدى»(٣).

ويترتب على التصريحات السابقة أن «الكلام ليس علامة على الفكر»(٤)، «إنه الوجود الخارجى للمعنى»(٥) و«المعنى يلتهم العلامات Signes»(٦).

والخلاصة أنه «لا فكر خارج العالم أو خارج الكلمات»(٧).

ومن الممكن أن نجد تصريحات مماثلة عند جان بول سارتر. والفينومينولوجيا عنده هى «فينومينولوجيا جامعة لا تقف عند الوعى الخالص، ولكنها تذهب إلى ما يقصد إليه الوعى من أشياء»(٨).

---

(1) Merleau-Ponty: "Phénoménologie de la perception". (Éd. GALLIMARD, Paris 1945). P. 207.

(2) Ibid., P. 209. (3) Ibid., P. 210.

(4) Ibid., 211. (5) Ibid., P. 212.

(6) Ibid., 213. (7) Ibid.

(٨) دكتور حبيب الشارونى: «فلسفة جان بول سارتر»، منشأة المعارف، الإسكندرية، (بدون تاريخ)، ص١٠٥.

يقول سارتر:

«إن مسألة اللغة تسير جنبا إلى جنب مع مسألة الجسم»(١).

وقد أرادت الفينومينولوجيا أن تتجاوز اللغة المتداولة لما تتضمنه من أفكار جاهزة، فلجأت إلى استخدام المصطلحات التخصصية Le Jargon كما يتضح عند سارتر في كتابيه «الوجود والعدم» و«نقد العقل الجدلي». وأيضا لجأت إلى استخدام الأسلوب المجازى كما يظهر عند ميرلوبنتى فى كتابه «فينومينولوجيا الإدراك».

وإذا كنا قد لاحظنا فى مرحلة سابقة أن لغة الكلاسيكيين تلبست بالخبرات البصرية، فإننا نرى الآن لغة الفينومينولوجيين مفعمة بديناميكيات حسية تظهر في الإهتمام بالأفعال من دون الأسماء. ولذا جاءت مصطلحاتها التخصصية ملتفة حول مفاهيم حركية مثل «توقف الحكم» أو «الوضع بين قوسين» و«القصد» إلى الموضوع و«الإمساك» بالماهية.

كما أكثر الفينومينولوجيون من استخدام مصادر الأفعال بوصفها أسماء: فتحدثوا عن «الصيرورة» devenir، والوجود لذاته être-pour- soi. وكذلك استخدمت الصفات المشتقة من الأفعال l'adjectif verbal مع احتفاظها بديناميكية وقوة الأفعال مثل الكائن existant والمتسامى transcendant والمتصور imageant. وأيضا كان الإمساك المعيش بالخبرة الحسية من مظاهر حركية المذهب.

وعند ميرلوبونتى تظهر ديناميكية المذهب الفينومينولوجى فى الإندفاع نحو أسلوب يمتلئ بالصور الخيالية ويظهر فيه مدى ما يصل إليه الوصف من أسلوب شاعرى. ففى القسم الثانى من كتابه «فينومينولوجيا الإدراك» يتحدث عن الذات

---

(1) SARTRE J. P.: "L'Être et le Néant". (Éd. GALLIMARD 1943). P. 442.

المدركة ويقول عنها إنها ضارية الجذور فى عالم «يستثمرها ويطفو بها على السطح كمثل الأمواج التى تعبث برد البحر»(١). ويقول فى نفس الموضع إنه يجد فى المحسوس إغراء بالتسلل إلى نمط من الوجود يجعله منفتحا أو منغلقا على كيان خارجى(٢).

ونلاحظ هنا أن الفينومينولوجى يكثر من الصور اللفظية كلما أوغل فى الكلام المجرد. وكأن قمة الفكر المجرد تستلزم رد فعل تعويضى يتجسد فى الصور!*.

ويظهر مما تقدم حشد المحاولات التى تستهدف تصوير المجرد وتقريبه من الملموس. والفينومينولوجى يتفق فى هذا مع مالبرانش الذى يستخدم مفردات وصفات الأشياء المادية فى التعبير عن المجردات «حتى تكون النفس على أعلى درجة من الإنتباه فيحس القارئ بما نقول»(٣).

وليس يعنى هذا عودة إلى نظرية العلامات، «فالكلمة إيماءة حقيقية Un vé-ritable geste لأنها تتضمن معناها»(٤). «وليست علامة عشوائية أو طبيعية»(٥).

يقول ميرلوبونتى:

«إن الإيماءة اللغوية تحقق بالنسبة للذات المتحدثة

وبالنسبة لمن يسمعونها ردود فعل منظمة للخبرة

---

(1) Merleau-ponty: Op. Cit. P 240.
(2) Ibid., P 247

* هذه الظاهرة ليست جديدة، فهى موجودة عند أرسطو الذى حاول أن يعرف مفهوما غامضا مثل «الطبيعة» فبدأ – فى مرحلة أولى – بالقول بأنها التكاثر التلقائى لدى الكائنات النامية، وكان يستند فى ذلك إلى تحليل مقاطع الكلمة اليونانية Phusis التى تتضمن معنى الميلاد والازدياد.

(٣) راجع اصفحة ٣١

(4) Ibid., P 214
(5) Ibid., PP 219-220.

الوجودية المعاشة تماما كأى نمط للسلوك الذى يضفى معنى على الأشياء المحيطة، ويرتد تأثيره على صاحبه وعلى الآخرين»(١).

«ولهذا فنحن مضطرون للإعتراف بالمعنى الوجودى أو الايمائى gestuelle للكلام ... وإذا كانت اللغة كيان باطن، فإن هذا الباطن ليس فكرا مغلقا على ذاته وواعيا بها»(٢).

«واللغة تعبر عن موقف الذات فى عالم المعانى والدلالات. وهذا العالم هو المجال الطبيعي الذى منه يغترف العقل بناءاته ونظامه. وهذا يعنى أن الذات المفكرة تؤسس على الذات المتجسدة incarné»(٣).

وقد استدل ميرلوبونتى على المعنى الوجودى للكلام بما جاءت به التحليلات الحديثة لأمراض «فقدان النطق» aphasie، إذ تبين له أن الكلمة عندما تفقد معناها تتغير حتى فى مظهرها الحسى، «إنها تبدو خالية من أى مضمون»(٤). وهذا يؤدى بنا إلى معنى وجودى للكلام: ففى بعض أمراض فقدان النطق إذا أعطيت المريض اسم لون من الألوان وطلبت إليه أن يستخرج هذا اللون من عينات ممثلة موجودة أمامه، فإنه يكرر اسم اللون دون أن يتمكن من تنفيذ ما طلب منه. وهذا يعنى أن الكلمة قد فقدت شيئا. ونحن لا نقول أنها فقدت دلالتها أو معناها بل نقول إن تلك الكلمة الدالة على اللون قد أصبحت بالنسبة للمريض غريبة وخاوية. ومع ذلك لوحظ أن هذا المريض لم يفقد القدرة على تداعى

(1) Ibid., P. 225
(2) Ibid.
(3) Ibid.
(4) Ibid

المعانى إذ بإمكانه أن يردد أسماء الألوان الأخرى أو أسماء ما يرتبط بها من أشياء(١).

وهذا يؤكد أن علاقة الكلمة بمعناها ليست علاقة خارجية للترابط بين دال ومدلول بل إن المعنى يقطن بداخل الكلمة التي هى دال ومدلول فى نفس الوقت. كما يؤكد على أن اللغة ليست مصاحبة خارجية للعمليات الفكرية.

ويرتكز ميرلوبونتى على نتائج أبحاث «فقدان النطق» فى تبرير حدس الماهية. فمثل هذا الحدس لا يمكن إلا على مستوى الأسماء (أى مستوى تسمية الأشياء). وهذا يعنى أن الفيلسوف ليس بوسعه أن يتكلم عن الماهيات إلا بثمن استسلامه للكلمات.

والتسميات (أو الأسماء) - مثلها كمثل التجريد - هى الحدس الذى يولد الوعى بالماهية. وهذا الوعى بالماهية لا يمكن أن يكون تمثلا حتى وإن كان موضوعه ملموسا. فالتمثل أنموذج أتوجه من خلاله إلى الماهية،والماهية تظل دائما وراء التمثلات.

ويمكننا أن نطرح هذا التساؤل : ألا تؤدى قوة الخيال عند الفينومينولوجيين والوجوديين إلى خلق الموضوع الذى نتناوله؟

لا شك أن هذا يبتعد عن تطلعات أى مذهب فلسفى ينتهج منهج الوصف. فالفيلسوف هوسرل - كما رأينا - يؤكد على أن الماهية ليست نتاجا للفكر نتوصل إليه بالتجريد . إنها اكتشاف وليست اختراع.

ولكن، على الرغم من التسليم بأن الماهية (الفينومينولوجية) لا نحصل عليها

---

(١) هذه الظاهرة المرضية ذكرها ميرلوبونتى نقلا عن أبحاث العالم الألمانى جولد شتاين Ibid.

بالتجريد إلا أن الوصف الفينومينولوجي هو الذى يكون (أو ينتج) أنموذجه فى النهاية. يقول ميرلوبونتى :

«إن التعبير خلاق دائما، وهو لا ينفصل أبداً عن موضوعه»(١).

ونحن نقبل هذا التصريح طالما أن الإلتزام باللغة يجعلنا منفذين لكل ما تقترحه من عمليات عقلية(٢).

إن المبدأ المنهجى الفينومينولوجي ينص على أن «كل وعى هو وعى بشئ ما». ولم يكن هذا الشئ من نوع المعطيات اليقينية التى أدركها ديكارت بضوء العقل أو بالقدرة على إصدار الحكم عندما شاهد من النافذة قبعات ومعاطف تتحرك فتأكد من خلالها أن أفرادا من البشر يتنزهون(٣). ذلك لأن يقين الوعى الفينومينولوجي يتمخض عن خلق وليس يقين معطيات. والعالم الفينومينولوجي لا وجود له، إذ أن الوجود لعالم تخلقه الفينومينولوجيا. وهو عمل أنجبته اللغة لا عن تعمد أو قصد.

ومن خلال عرضنا لهذا الفصل عن الكلمات والأشياء يتضح أن الفكر يميل تارة إلى جانب الأشياء، وهو الفكر الصورى par images: وفيه كانت الكلمة علامة على مدلول هو شئ أو فكرة، وكان التصور والتمثل مترادفان، وكانت الأفكار تعرض على نمط الأشياء ولذا اتصفت التصورات بالثبات، كما انعكست أنماط الحركة البشرية فى تحليل حركة الكون.

---

(1) Ibid., P. 448

(٢) نذكر بهذا الصدد أن كانط لا يتمثل المستقيم دون أن يرسمه، لذا فهو يرسمه قبل أن يعمل فيه انتباهه!

(٣) ديكارت: «التأملات فى الفلسفة الأولى»، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة ١٩٥١م، ص ص ١٠٤ – ١٠٥.

وتارة أخرى كان يميل الفكر إلى جانب الكلمات. وفيه لم تكن الكلمة مجرد علامة أو أداة بل حدث فى سياق يهدف إلى تحقيق غاية باطنة. فهى تتوجه بنا نحو الحى وتصلح لترجمة المشاعر، وتستمد قوتها من الأفكار لا من الأشياء ومن الرموز العميقة لا من أنماط السلوك المنبثق عن احتياجات العمل.

فى الحالة الأولى كانت الكلمة لا يربطها بالمدلول إلا علاقات ثانوية (أو خارجية extrinsèque). ولم يكن لها من قيمة سوى استخدامها فى التواصل. فهى مجرد أداة تتجه بنا نحو الأشياء وتسوقنا إلى التطبيقات العملية. وتستند تلقائيا إلى المفاهيم الرياضية.

وفى الحالة الثانية (حيث يميل الفكر إلى جانب الكلمات)، لم تعد الكلمة علامة حقيقية. إنها تجسدت «الفكرة» فأصبحتا وجهين لعملة واحدة. فهى لا تشير إلى الفكرة من الخارج بل تعبر عنها كما تعبر عنا قسمات وجوهنا.

الأولى تستبدل المثالية بالواقعية رغما عنا كما تساوى بين المخ والعقل وتجعلنا نعتمد فى فكرنا على الإستدلال التمثيلى، وفى هذا انحدار للفكر قلما نشعر به*.

أما الثانية، فإنها تسمعنا صوت الوجود الخالص لأن «الفكرة» نمط للحركة الذاتية يبعث الحياة فى نسيج مقالى منظم تكون فيه الغلبة لروح التأليف Synthèse على حساب التحليل.

---

* من المعروف لدى المناطقة أن الإستدلال التمثيلى يؤدى إلى نتائج ظنية.

لغة الفلاسفة

إنه من المؤكد أن العقل يحرز تقدما كبيرا

لدى عدد قليل من الحكماء !

ڤولتير

لغة الفلاسفة

لا شك أن المجال اللغوى يمثل جزءا هاماً من الخبرة الحياتية بوجه عام . ولا شك أن اللغة التى نتحدثها بما تتضمنه من أحكام سابقة ، مصيبة أو خاطئة، وبما توحى به دلالاتها الصوتية، وبما تتضمنه أصول كلماتها من دلالات واقعية أو وهمية هى التى توجه فكرنا وتقوده .

فالكلمات ليست مجرد علامات بسيطة. إنها تتآزر مع الفكر، وتوجه مسيرته، وتحدد جنسيته فى اللحظة التى يود فيها أن يثبت جدارته ويؤكد وجوده (١).

وحسبنا أن نشير – فى هذا الصدد – إلى ما أدت إليه اللغات الأوروبية من تأثير موجه لمسار الفكر الفلسفى فى عصوره المختلفة : إذ ليس هناك شك فى أن إحلال اللغات الوطنية محل اللغة اللاتينية فى القرن السابع عشر قد ترتب عليه فتح آفاق جديدة وغلق آفاق قديمة .

فالفيلسوف ديكارت يعتذر لقرائه عندما اضطر أن يكمل باللغة اللاتينية نصا كان قد بدأه باللغة الفرنسية ، وذلك عندما كان يتناول موضوعا أقرب إلى الفكر المدرسى. وقال فى اعتذاره «آسف بسبب اضطراري لتغيير اللغة هنا لأنى أحاول أن أحسن التعبير فى هذه النقطة» (٢).

---

(١) راجع أيضا :
Y. Belaval: "Les Philosophes et leur langage" op.cit., pp. 86 - 98.
(2) AT., IV, 349.

وعلى العكس من. ذلك ، فإن منطق البور روايال Port -Royal وهو يرفض بعض المسائل المدرسية بحجة عدم نفعها يشير إلى «أن التعبير عن هذه المسائل باللغة الفرنسية لا يعلى من شأن فلسفتنا بل يقلل من قيمتها» (١).

والفيلسوف ليبنتز يقارن اللغة الألمانية بغيرها من اللغات الأوربية ، ويؤكد على أن جذور شجرة الفلسفة تنبت فى ألمانيا لأنها المكان الطبيعي والأصيل. وغنى عن البيان أن خصائص اللغة الألمانية هى التى أضفت خصوبة على الفلسفة الألمانية لما لتلك اللغة من قابلية للحركة تفتقر إليها سائر اللغات الأوروبية(٢) . ففيها تتعدد المترادفات وتكثر الألفاظ المشتقة بالإضافة إلى أن العديد من الكلمات يحمل أكثر من معنى .

وعلى سبيل المثال ، فإن كلمة قيمة Valeur يقابلها باللغة الألمانية مصطلحان هما Wert. Geltung . وربما كان هذا - فى نظر البعض - علة ازدهار نظرية القيم فى ألمانيا (٣).

وفي اللغة الألمانية أيضا كلمة Schuld تعنى دين (بتكسين الياء) Dette كما تعنى أيضا خطأ Faute . وقد استفاد نيتشه من هذا الإزدواج فى المعنى فى بعض نصوصه بكتاب «أصل الأخلاق» .

وللحق ، فإن بعض هذه المزايا تتمتع بها لغات أوربية أخرى: فالكتاب الفرنسيون يستفيدون من وجود معنيين متباعدين لكلمة Faute : فهي من الممكن أن تشير إلى خطأ بسيط erreur ، كما تشير أيضا إلى خطيئة Péché . وفى اللغة الروسية تشير كلمة Lôz إلى خطأ بسيط erreur كما تعنى أيضا

---

(1) Antoine Arnauld & Nicole: "La logique ou l'art de penser", (premier discours).
(2) Belaval. op.cit., p. 87.
(3) Ibid.

الكذب mensonge وفى اللغة الروسية أيضا تترادف كلمة «لغة» Langue مع كلمة «شعب» Peuple وليس هذا غريبا ، فكلاهما مسئول عن التوجيه والريادة إن فى الخلق أو فى الإبتكار .

وعلى الرغم مما لكلمات اللغة من دور فى دفع مسيرة الفكر، إلا أن الفكر مع ذلك يبدو وكأنه مسير بالقوة الباطنة للغة . وهو ما لا يمتلكه الإنسان فى اكتسابه لأى لغة أجنبية !

يقول دوستويفسكى :

«ليس من الممكن أن نصل إلى أعماق الفكر الذى تخبئه لغة أجنبية وذلك ببساطة لأنها ستظل أجنبية بالنسبة لنا» (١).

وإذا انتقلنا إلى نصوص الفلاسفة ، فإننا نلاحظ وجود تيارين فلسفيين يلتقى كل منهما مع نمط من أنماط الإستخدام اللغوى :

الأول : يلتزم بالملموس ، ويتجه نحو الأشياء ، ويتخذ من الكلمات علامات عليها، كما يختار من الكلمات ما يمكنه من «التمثل الواضح» الذى يضمن توصيله أو التواصل به مع غير المتخصصين .

والثانى : يميل نحو الفكر المجرد ، ويصطنع من الكلمات تعبيرات فكرية، كما يستخدم المصطلحات التخصصية ليعبر بها عن واقع قد يتعذر تمثله ، ولكنه – مع ذلك – فى نظره – أكثر أصالة .

---

(1) DOSTOÎEVSKI (1821 - 1882).

أديب وفيلسوف روسى – راجع :

Dictionnaire Philosophique. Éditions du progrès. Moscou.

الأول يتجه نحو هندسة للواقع تجعل الإنسان سيدا على الطبيعة وممتلكا لها، والثانى يتآخى مع الفن ، ويعتمد على الإثارة، ولعله لا يكشف عن الحقيقة بقدر مشاركته فى التعبير عما تفرضه الحياة من هم وقلق ! (١) .

ونتوقف عند ديكارت باعتباره خير من يمثل التيار الأول : وقد وقع اختيارنا على التأمل الثالث فى كتاب «التأملات فى الفلسفة الأولى» وعنوانه «فى الله وأنه موجود» .

وتتسلسل الحجج فى هذا التأمل على النحو التالى :

الوجود الوحيد الذى أتأكد منه هو وجودى . وقد كانت نقطة البداية عندى هى الأفكار. فى مرحلة أولى أميل إلى اعتبار هذه الأفكار أنماطا أو أحوالا تمر بها ذاتى .

وأنا الآن أبحث عن مضمون هذه الأفكار استنادا إلى المبدأ الذى يقرر بأن للعلة الفاعلة وجودا واقعيا أكثر من معلولها ، وأن المعلول لا يستمد واقعيته إلا من العلة .

وبالنسبة لمضمون أفكارى أجد تفاوتا ظاهرا: فالبعض منها يمثل لى أعراضا والبعض جواهرا . غير أن وجود الأعراض متعلق بوجود الجواهر. فالأولى لا وجود لها بدون الأخيرة ، ومن ثم ، فالأخيرة بها وجود أكثر من الأولى . وبناء على ما تقدم فإن فكرة الإله بها وجود أكثر من الجواهر التى تستند إليها .

وإذا فحصنا مضمون فكرة الإله ، فإننا نجد أن «اسم الإله يشير إلى جوهر لا متناه، أزلى ، ثابت ، مستقل ، واسع العلم ، عظيم القوة ، عن طريقه كان وجودنا وخلقنا أنا وجميع الأشياء الموجودة» .

---

(١) راجع أيضا «مستقبل الفلسفة» ، فى :
Lévi - strauss. claude· "L"Homme Nu". (Éd. Plon 1971). p. 572

وإذا كان من الممكن أن أكون أنا الجوهر المفكر خالقا لأفكارى عن الجواهر، إلا أنه من غير الممكن أن أكون أنا الجوهر المتناهى خالقا لفكرة الجوهر اللامتناهى، ولذا فلابد من أن يوجد خارجا عنى علة لا متناهية هى الله، هو الذى خلقنى وخلق فىّ فكرة الجوهر اللامتناهى .

إن فكرة الله فكرة حقيقية لأنها تمثل كيانا واقعيا : فاللامتناهى لا يمكن أن يكون نفيا للمتناهى مثلما كان السكون نفيا للحركة ، والظلام نفيا للضوء . إذ ليس من الممكن أن يكون الأكثر نفيا للأقل . فنحن لا نصل إلى الأقل إلا انطلاقا من الأكثر : وعلى هذا ، فإن الأكثر شيء واقعى خصوصا وأنى أنا الأقل ، (فأنا أعترف بأنى غير كامل) . كيف يُقبَل إذن أن تكون فكرة الكائن الكامل ناتجة عنى أنا الكائن الغير كامل ؟

يتضح إذن أن فكرتى عن الإله واضحة ومتميزة وواقعية بالمقارنة مع أفكار أخرى غامضة ومضطربة مثل فكرتى عن الحار والبارد . فهذه الأخيرة تمثل لى واقعا هشا لا أتمثله إلا باللاوجود ، فالحار يعنى لا وجود للبارد والعكس .

ويلاحظ القارىء لهذا «التأمل» أن ديكارت كان يصنف الأفكار كما تصنف الأشياء حسبما لها من مضمون ولما لوجودها من مبرر : فمن الأفكار ما يماثل موجودات العالم المحسوس (ادراك وصور حسية) ، ومنها ما لا يشبه تلك الموجودات (ما يتصل بالإرادة والوجدان) ، ومنها ما يجمع بين خصائص هاتين الفئتين (مثل الأحكام) .

وبعبارة أخرى ، فإن فحص ما لدى من أفكار يستلزم تصنيفها فى أنماط أربعة كما يلى :

(١) فكرة الله ، (٢) فكرة الأشياء الجامدة (٣) فكرة الملائكة والحيوانات ، (٤) فكرة البشر .

وألاحظ أن النمط الثانى من الممكن أن يكون من صنعى أما الثالث والرابع فهما قد ينتجان عن الجمع بين الأول والثانى .

أما إذا قسمنا الأفكار إلى فطرية وعرضية وزائفة ، فإنها من الممكن أن ترد إلى ثلاث علل ممكنة «الله» و «العالم» و «الأنا» .

ومما له دلالة بهذا الصدد أيضا تسلسل درجات الوجود بالنسبة للأفكار. وهى من أسفل إلى أعلى تبدأ بالأفكار المتصلة بالأعراض ثم الجواهر ويعلوها فكرة الإله. ويبدو أن هذه الأنماط تترابط بعلاقات علّيه . فالجواهر علة الأعراض ، وكل الجواهر مدينة فى وجودها لفكرة الإلة .

وربما ظهر من هذا السياق أنه ترديد لأضرب التصنيف التقليدية إلا أن الجانب السيكلوجى كان مميزا للعمل الديكارتى خصوصا إذا عقدنا مقارنة بسيطة مع ليبنتز ، إذ من المعروف عند ليبنتز أن درجة الوجود للفكرة تتوقف على عدد الأفكار التى تتضمنها . والتضمن هنا تضمن صورى فى مقابل التضمن العلى عند ديكارت .

ومن الملاحظ – على الرغم من ذلك – أن نمط اللغة الذى استخدمه ديكارت يعتمد على تصوير الفكرة وتشييئها والتعامل معها انطلاقا من تلقائيتنا التجريبية. فعاداتنا اللغوية تخضع للتجريب ولديها تمثل جاهز للأفكار .

يقول ديكارت :

> إن نفسى تواجه بقتامة صور الأشياء التى تحدث فيها عماء، فلا تتذكر بسهولة السبب الذى من أجله كانت الفكرة التى لدىّ عن كائن أكثر منى كمالا لابد وأن توضع فىّ بواسطة الكائن الكامل ذاته»[1] .

---

(1) A.T.IX, 38.

ومع ذلك ، فإن النفس المنتبهة ليس بإمكانها أن تدرك الإله اللامتناهى! وذلك لأن كلمة الإدراك أو الفهم (وهى باللغة الفرنسية Comprendre) تتضمن وفقا للإشتقاق اللغوى تطويقا للموضوع بحدود جامعة لا تنجح فى التطاول إلى «اللامتناهى» [١]. فنحن نلمس الجبل ونعجز فعلا عن تطويقه بذراعينا . وهنا تتدخل الصورة image ، أقصد صور الأشياء الحسية ، وهذا من شأنه أن يقلل من وضوح الرؤية كما يشكل سدا يحول بيننا وبين «التصور» ، فيبتعد اللامتناهى أو يصبح موجودا بالقوة : فمثاله الإمتداد المتخيل والأعداد الخيالية والقسمة غير المنتهية ، وكلها تذكّر بما فينا من قصور وما بنا من طموح .

وعلى الرغم من هذا ، فإن ديكارت يحاول اقناعنا فى أكثر من موضع من كتاباته بأن لديه أفكارا واضحة ، وكأنه لم يقع فريسة لكلمات اللغة!

غير أن القارىء لنصوص ديكارت ليس أمامه إلا أن يتحفظ على المصطلحات الديكارتية ومضاعفاتها لما يلاحظه من أنها فى مجموعها تشتق من الكم : ويظهر ذلك من الإشتقاق اللغوى لكلمة Comprendre ، وأيضا مصطلحات مثل «محدود» و «لا محدود» و «لا متناهى» وغير ذلك . وكأن ديكارت يحكم على نفوسنا بأنها لا تتجاوز التمثلات الزمكانية ولا تنطلق مباشرة إلى الماهية الخالصة . ولعله فى هذا يسير فى ركاب القديس توما الإكوينى وغيره من اللاهوتين الذين أكدوا على فشل «أولئك الذين يحاولون الإحاطة بأسرار الذات الإلهية فى مجموعها دفعة واحدة عن طريق الفكر وكأنهم يدركونها عن بعد» [٢].

وينزلق ديكارت فى المصطلح الصوفى أحيانا عندما يتناول الكمالات الإلهية.

---

(1) A.T., IX, 210.
(2) A.T., IX, 90.

وهو عندئذ لا يستخدم «الفهم» Comprendre، وإنما يقول : «نحن نتأملها ونجلُها» (١).

ويظهر مما تقدم أن نمط الروح الهندسية أو الفيزيائية الذى ينتمى إليه ديكارت* ، يقدم لنا فكرا يحاول التجرد من الحس والخيال إلا أنه يظل متجها نحو أشياء العالم الخارجى . وتتجه هذه الروح إلى تمثل الأفكار فتحللها وتركبها وترتبها وتدخلها فى استدلال . ومن خلال هذا الإستدلال يبدو ضآلة تأثير اللغة! فاللغة تغيب وراء العادة (عادة الإستخدام) ووراء الصور . وإذا تعتمت الصورة فإن ثقل الكلمات يصبح محسوسا. وعندئذ يحتاج الإستخدام إلى إعادة نظر ، فينبثق التساؤل عن المصطلحات وما يمكن أن تقدمه التفسيرات ، مع الإستعانة بالإشتقاق اللغوى وقواعده (٢) .

غير أن هذا المنهج التحليلى الديكارتى لا يلبث أن يزول بعد ديكارت، وعندئذ سيتضخم الإحساس باللغة. إذ لم يعد هناك حاجة إلى تمثل الفكرة، بل لم يعد هناك حاجة لوجود «فكرة» عن موضوع حتى نتمكن من الحديث فى هذا الموضوع!

ونحن لا يمكننا أن نعرف أن لدينا فكرة عن شىء - قبل أى تحليل - لمجرد أننا لاحظناه أو أحسسنا به . وهل يمكن أن يكون لدينا فكرة عن شىء لمجرد أننا لاحظناه أو أحسسنا به؟

سيتغير نمط الحوار المقالى بعد ديكارت إذن، وتبدأ سيادة تيار فكرى أكثر التزاما باللغة ، وسيظهر هذا فى تناول الفلاسفة للمشكلات الميتافيزيقية الكبرى. ولكى يتضح هذا الأمر سنعقد مقارنة بين موقفى ديكارت وليبنتز من مشكلة ميتافيزيقية بالدرجة الأولى هى مشكلة الحرية . وسنرى أن ديكارت يسترشد

---

(1) Nous Contemplons. nous admirons. A.T.. VII. 114.

* من المعروف أن ديكارت يرد المادة إلى المكان الهندسى وبالتالى يرد الفيزياء إلى الهندسة .

(2) Belaval: op.cit.. p. 102.

بإحساس باطن Un sentiment "vif-interne" كما لو كانت كلمة «الحرية» متعذرة على التمثل . أما ليبنتز فإنه لتمسكه بالشكل Forme ينتقل من تضمن إلى آخر حتى تظهر «الحرية» متضمنة فى الضرورة المنطقية ، وتظهر بالتالى قوة اللغة .

يقول ديكارت فى التأمل الرابع :

«الواقع أن تجارب وجدانى تشهد بأن لى إرادة ضافية مترامية لا تحصرها حدود ولا تحبسها قيود .

ومما يبدو لى هنا جديرا بالملاحظة أنه ما من قوة أخرى من قوى نفسى، مهما تبلغ من كمال وعظمة ، إلا وأتبين أنه كان من الممكن أن تكون أكمل وأعظم مما هى ... أما الإرادة أو حرية الاختيار فقد خبرتها فى نفسى فوجدتها وحدها كبيرة للغاية ، بحيث لا أتصور غيرها أوسع وأرحب منها .

فمع أن هذه الإرادة أعظم فى الله مما هى فى أنا ... فإنها على الرغم من هذا لا تبدو لى فى الله أكبر مما هى فىّ ...

ذلك أن الإرادة إنما تقوم على استطاعتنا أن نفعل الشيء أو ألا نفعله، وأن نثبته أو أن ننفيه ، وأن نقدم عليه أو أن نحجم عنه ... إن حريتى فى اختيار أحد الطرفين وإيثاره على الآخر تزيد بمقدار ما يكون عندى من الميل إليه» (١).

---

(١) د. عثمان أمين : «التأملات فى الفلسفة الأولى»، سبق ذكره، ص ص ١٧٥ – ١٧٧ .

من الملاحظ في هذا النص أن ديكارت يستبعد دور العقل فى عملية الإختيار الحر. فالعقل متناه والإرادة لا متناهية ، وتدخل العقل يتسبب عنه تحدد الإرادة. و«حرية إرادتنا لا تعرف بالدليل ، وإنما تعرف بتجربتنا لها» [١] . إذ «من الخطأ أن نشك فيما ندركه «جوانيا» ونعلم بالتجربة وجوده فى أنفسنا» [٢] .

ومن سمات الإستخدام اللغوى فى هذا النص كثرة الكلمات المشتقة من الكم. فالإرادة «ضافية مترامية لا تحصرها حدود ولا تحبسها قيود» . وحرية الإختيار «كبيرة» ، ولا أتصور «أوسع وأرحب منها» .

ونلاحظ أخيرا أن كلمة «الحرية» ذاتها لم تستنفد أى قدر من الحوار المقالى. ويرى ليبنتز أن ديكارت لم يكن جادا فى التمييز بين العقل والإرادة لولا أن هذا التمييز لا يخلو من بريق! فالأفكار عند ديكارت طبيعية فطرية ثابتة، والعقل مستقبل لأشعة ربانية وليس عقلا فعالا* ، أما الإرادة فهى مفقود داخل هذا السياق.

وإذا انتقلنا إلى ليبنتز ، فإننا نجد أن «الحرية عنده تعرف بتلقائية الكائن العاقل» [٣] .

ولا يعنى العقل مجرد «الإدراك الواضح» فقط ، فهو يضطلع بجميع التحديدات الوجدانية والباطنة على اختلافها . والكيان النفسى فى مجموعة هو الذى يثرى فى كل فعل من أفعاله ، وهو الذى يعرف ذلك الفعل، وهذا الكيان لا يمكن أن يرد إلى التمثل الواعى على اعتباره مثلا أعلى .

---

(١) د. عثمان أمين : «مبادىء الفلسفة» ، سبق ذكره ، ص ١٣٣ .
(٢) نفس المرجع ، ص ١٣٥ .
(3) ROBINET André: "Leibniz". (Éd. Seghers. Paris 1968). P. 64.
* Voir: BELAVAL. Op.cit.. PP. 26-28.

وعلى هذا فنظرية ليبنتز عن الإرادة ليست عقلانية ، كما أن الحافز المحدد للإرادة لا ينبغى أن يكون بالضرورة تمثلا واضحا للذهن .

لقد كان ليبنتز حريصا على الحفاظ على عنصرين أساسيين فى كتاباته عن الحقيقة الميتافيزيقية للإنسان :

أولا : لا ينبغى النظر إلى الفعل الإنسانى على اعتباره مجردا عن الهدف أو «السبب الكافى» ، فهذا الأخير هو الذى يضمن حسن الاختيار .

ثانيا : إن وجود السبب الكافى لا يعنى بالضرورة أن أفعالنا حتمية . وليس الإنسان مستقلا بأفعاله كما ادعى ديكارت (١).

ويرى ليبنتز أن الوعى بهذا الاحساس بالاستقلال مرده إلى أننا لا ندرك أسباب اتخاذ القرار . وإذا كنا مستقلين بحق ، كان من السهل علينا أن نتوغل فى أعماق ذواتنا لنعرف أصل ماهيتنا . «إننا لا نتمثل الأفكار التى تحكم أفعالنا لمجرد أننا نريد ذلك . إنها تتكون فينا ، بنا ، وفقا لطبيعتنا وليس وفقا لإرادتنا» (٢). فنفوسنا هى ذلك الكيان المستقل الروحى الذى يتمكن من إنتاج جميع أفعاله التى تقررت سلفا (فى العقل الإلهى) والتى لا دخل للإرادة فيها (٣).

صفات الله متضمنة فى جوهره ، وهى تظهر فى كمال أفعاله . وإذا لم يكن باستطاعة الإله عدم خلق العالم الذى تمثله بعقله باعتباره قمة الانجاز ، فلا شك أن فى هذا كمال حريته . فالحرية لا يتصورها ليبنتز منفصلة عن العقل !

---

(١) يقول ديكارت : «لقد فزنا عن طريق الإرادة بميزة عظيمة وهى أن نتصرف بحرية بحيث نكون مستقلين بأفعالنا» . ديكارت ، مبادىء الفلسفة ، سبق ذكره ، ٣٧ ، ص ١٣٠ .

(2) Leibniz: "Essais de Théodicée, dans: (Paul Janet: Oeuvres Philosophiques de Leibniz. Ed. Alcan. (1900), pp. 339 - 340.

(3) Ibid.

والإرادة فى احتفاظها بكمالها إنما تقدم إنجازا كاملا، ويتجلى سموها فى إبداع عالم هو ثمرة عقل كامل .

وحرية المخلوقين تنبثق عن كون الخالق جل شأنه حرا. فالإنتقال من إمكانية الوجود إلى تحقق الوجود إنما يكون بمشيئته . وقد يقال : إذا كان الكون فى مجموعه حرا لكونه خلق بحرية، فإن المخلوقات الموجودة فيه ليست حرة خصوصا وأن وجودها فى العالم إنما كان نتيجة اختيار ليس اختيارها . غير أن وجود «المخلوق» فى هذا العالم يعنى حصوله على كمالات وماهية تضمن ظهوره فيه. فتركيب «الجوهر» يتضمن قانون ما يطرأ عليه من تغير .

ولذا ، فإذا كانت وقائع المستقبل فى عداد الممكن Contingent، إلا أن حدوثها، مع ذلك ، يقينى وضرورى (١).

إن أساس الحرية هو الممكن . وهذا الممكن إنما يخضع لمبدأ السبب الكافى الذى يعنى أن الفعل المختار هو الأحسن . ومن بين الممكنات فإن ممكنا واحدا هو الضرورى لأن كل شيء قد تم تنسيقه سلفا .

وإذا كانت أحداث عالمنا قد تأكدت فى العلم الإلهى ، فإن أيا من هذه الأحداث لا يتصف بضرورة مطلقة . فالتجربة شرط لظهور ما يكمن فيها، وفعلها يكون وسطا بين الحرية التامة والجبر المطلق .

وخلاصة القول أن الحرية عند ليبنتز هى تلقائية الجواهر الذكية فى إطار التدخل الضرورى للعقل وفى حدود الإمكانات الظاهرة والباطنة ، ولا مجال للزعم بإستقلالية الإرادة. وهذا يعنى أن النفس فى مجموعها تعتمد على ذاتها دون أن تستقل أفعالها . فأفعالنا تخضع لمؤثرات داخلية غير محسوسة رغم ما يؤكده

---

(1) Robinet: "Leibniz", op.cit., p. 62.

إحساسنا الباطن من استقلالية هذه الأفعال: فمؤشر البوصلة الذى يرنو دائما إلى التحرك «بحرية» صوب «الشمال» دون أى سند أو عائق يجهل الحركة الصامتة للمادة الممغنطة (١)! وبقعة الزيت التى «تختار» الشكل الدائرى إذا سكبت على سطح الماء لم تتعلم الهندسة! (٢).

مما تقدم يتضح دور اللغة ونمط الحوار المقالى المميّز لتناول ليبنتز لمسألة الحرية . فقد نجح ليبنتز فى تحويل هذه المسألة الميتافيزيقية إلى مشكلة لفظية . وتظهر قوة اللغة فى انتقاله من تضمن لفظى إلى آخر على عكس التضمن العلى الذى وجدناه عند ديكارت ، فصفات الله متضمنة فى جوهره . وفى كمال أفعاله كمال حريته . وحرية الخلق متضمنة فى حرية الخالق، وتركيب الجوهر يتضمن قانون ما يطرأ عليه من تغير .

ومن المعروف أن الفيلسوف ليبنتز قام أيضا بجمع العديد من التعريفات كما اقترح علينا تعريفات جديدة . ويقوده فى ذلك الفكر الأعمى الذى لا يسترشد بالحدس رغم اهتمامه الشديد بصورة الإستدلال . وفى كتابات ليبنتز نجده يتحدث كثيرا عن أهمية الصورة فى الإستدلال ، وينبه إلى أهمية الإستدلال القياسى على وجه الخصوص رغم معارضة الديكارتيين له .

كان ليبنتز يعتقد إذن فى إمكانية البرهان الفلسفى الحقيقى (٣).

وإذا كان الأنموذج الذى تحمس له ليبنتز هو المنطق الصورى الأرسطى، وأيضا نمط الإستدلال الرياضى، فإن هذا الأنموذج بدا غير كاف للفيلسوف هيجل، إذ رأى فيه شكلا فارغا وميتا لا يصلح لنفس تمتلىء بالحياة !

---

(1) Leibniz: "Oeuvres", op.cit.. p. 113.
(2) Ibid: 403. p. 339.
(٣) على عكس الفيلسوف كانط كما سيأتى بيانه ، ص ١٠٥ .

صحيح أن البراهين الفلسفية لا تقوم إلا بكلمات اللغة ، غير أن الكلمة عند هيجل لم تعد علامة بل أصبحت موضوعا - فى - الفكر objet en pensée ، وهذا الموضوع يماثل «النفس» بما له من غائية داخلية تبعث الحياة فى المقال .

وكانت أصالة الفيلسوف هيجل ، فى مواجهة لفظة لغوية، لا تنحصر فى تثبيتها بتعريف أو الكشف عن اشتقاقها اللغوى، بل مواجهتها بعكسها : وجود x لا وجود ، كم x كيف .

وقد استطاع هيجل بهذا المنهج أن يتجنب الصورية الآلية وأن يجعل الحياة تتدفق مع مسار العملية الفكرية بعد أن كانت تتسم بالشكلية والجمود فالحركة الجدلية تتم فى قلب الألفاظ بتلقائية ذاتية على عكس حركة الإستدلال الرياضى أو المنطق الصورى . وفى هذا يقول الفرنسى المعاصر لوسيان هير : «إن النقلة التى قام بها هيجل مفعمة بدفء الحياة» (١).

وكان المعجبون بالفلسفة الهيجلية ، مثلهم كمثل الخصوم ، يتفقون على أن هيجل يبدأ بالمجرد . ويرى المعجبون أنه يتجاوز التجريد ويبحث فى الأعماق، فى حين يرى الخصوم أنه يظل حبيسا فى قفصه . وهو - على أى حال - لا يمنح كلماته أى تعريف يجمدها ويعزلها عن الصيرورة . ولا شك أن فى هذا إرهاصا أو تسبيقا للنمط الوجودى أو البرجسونى كما سيأتى بيانه .

ولا يخفى على الدارس المدقق لنصوص الفلسفة المعاصرة ضخامة الدور الذى تضطلع به اللغة عند المعاصرين حيث تبتعد بنا المصطلحات الفلسفية عما نألفه فى المصطلح الدارج.

---

(1) Lucien Herr (1864 - 1926)
ذكره : Yvon Belaval: op.cit., p. 105

ونتوقف عند مصطلح «العدم» Néant الذى تناوله عملاقان من عمالقة الفكر المعاصر هما هنرى برجسون ومارتن هيدجر . الأول خصص له جزءا من الفصل الرابع فى كتابه «التطور الخالق» نشر سنة ١٩٠٧م . والثانى تناوله فى نص بعنوان «ما الميتافيزيقا» ؟ ظهر سنة ١٩٢٩م (١). وترجع قيمة هذين النصين إلى إمكانية مضاهاتها . فقد يظهر لنا أن هيدجر ربما كان متابعا لموقف برجسون وربما حاول تجاوزه .

فى كتاب «التطور الخالق» يطرح برجسون عددا من الصور عن العدم منها أن «العدم بساط يفترشه الوجود» وأنه «يحتوى الوجود كما يحتوى الوعاء ما به من غذاء»، أما الوجود «فهو ما ينقشه التطريز على نسيج الكائنات» (٢). ونتساءل: هل نتصور العدم ؟ والجواب : لا ، لأننا فى هذه المحاولة نتصور زوال شيء ما، أى نتصور الزوال ، وهو ما لا يمكن تصوره .

ونحن أيضا لا نتمثل العدم ، لأن موضوع التمثل غائب. وإذا كنا نرغب فى استعادة خبرات فانية ، فالأمر هنا من قبيل الرغبة أو الذاكرة وليس الفكر. يقول برجسون :

> «إن ما يُسلب عنه الوجود بكلمات مثل «العدم» أو «الخلاء» لا يدخل فى نطاق الفكر بل الوجدان . وربما اقتربنا أكثر من الصواب إذا قلنا إنه صبغة وجدانية للفكر» .(٣)

وهكذا يتضح أن «العدم المطلق» فكرة زائفة !

---

(1) "Qu'est-ce que la métaphysique". Dans: Cahier de l'Herne: "Martin Heidegger" (Éd. de l"herne. Paris 1983).
(2) "L'Évolution Créatrice". op.cit., p. 299.
(3) Ibid., p. 305.

والنفى لا يتساوى ذهنيا مع الإثبات. ففكرة «الإستبعاد» ماثلة فى الأول من دون الأخير ، وهى ترد إلى موقف سيكولوجي للنفس يناهض إثبات شيء ما لشيء أو لشخص معين . ولذا فليس القاسم المشترك بين النفي والإثبات هو مجرد استخدامهما لألفاظ اللغة . فقد يظهر أن الإعتقاد فى العدم مدين إلى «عوامل وجدانية واجتماعية وعملية هى التى تبرر صيغة النفى» (١). ومع ذلك ، فإن كل مبادرة إنسانية تبدأ من الإحساس بـ«عدم وجود» أو «غياب معين» تستهدف تعويضه .

وانطلاقا من هذا المعنى النسبى فإن العمل الإنسانى يماثل ما يكوّنه التطريز على نسيج الكانئاه .

أما هيدجر فيرى أنه من التناقض أن نسأل عما يكون عليه «العدم» . والقول بأن العدم موجود قول متناقض لأن العدم سلب ، وهذا ما يقره العقل .

وإذا قيل أن «لا النافية هى التى أوجدت العدم فى قولنا «لا وجود»» ، فإن وجود العدم يكون لفظيا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يفترض هيدجر أن يكون العكس هو الصحيح أى أن يكون العدم هو المحتّم لظهور النفى فى اللغة (٢). ومع ذلك ، فإن هيدجر يصر على عدم وضع كلمة «عدم»Néant فى جملة: لا كمحمول فى قضية أو موضوع أمام فعل الكينونة être .

وإذا كان المنطق لا يوصلنا إلى العدم ، فمن الممكن أن نلجأ إلى لغة العامة. لأن العدم ينبغى أن يوجد بطريقة أو بأخرى وإلا فما كان لنا أن نجعله موضوعا لبحثنا الآن (٣) .

---

(1) Ibid., p. 321.
(2) M. Heidegger: "Qu'est-ce que la Méta Physique":. op.cit.. pp. 49. 54.
(3) Ibid.. p. 50.

إننا نعرفه ، لأننا نتحدث عنه دائما بطريقة أو بأخرى ، وبالتالي يضع له هيدجر هذا التعريف المبدئي : «العدم هو نفي قاطع لكل وجود» (١).

ونحن إذا أمعنا النظر في هذا الوجود المنفي ، فإننا لن نتوصل إلا إلى «العدم المتخيل» ، لذا علينا أن نفتش عن خبرة أصلية يظهر فيها «العدم المعيش» .

وإذا كانت مبادىء العقل رافضة للعدم ، وكان العدم متعذرا على التصور فلا يبقى سوى «الوجدان» باعتباره خبرة أصيلة تستوعب العدم ولا ترفضه .

أما «الوجود» ، فعلى الرغم من أننا لا نمسك به في ذاته، إلا أننا نشعر بكوننا في أحضانه . ويتجلى هذا الشعور في الإحساس بالملل على الطريقة الشائعة لدى عامة الناس وخاصتهم ، وهو يفضي إلى القلق .

وينبغي الإعتراف بأننا نواجه العدم من خلال الإحساس بالقلق(٢) ، نقول «القلق» لا «الخوف» ، لأن هذا الأخير خوف من كذا وأمام كذا ، في حين أن ماهية القلق لا تتحدد بموضوع ولا تتوقف على علة محددة (٣).

والدليل على أن العدم علة القلق أننا إذا سألنا أنفسنا عن موضوع هذا الإحساس بالقلق حال انتهائه جاءت الإجابة ، «لا شيء»(٤) . وإذا سألنا : من عاني خبرة القلق؟ جاء الرد مشيرا إلى مجهول هو الذي سبر المعاناة ، ويعبر عن هذا المجهول بضمير لا يتشخص في فرد بعينه هو man في اللغة الألمانية. وهذا

---

(1) Ibid.

(٢) من المعروف أن علماء النفس لا يوافقون على أن يكون العدم علة للقلق إلا من حيث كونه يند عن الفكر impensable .

(٣) الإشارة هنا إلى القلق بمعناه الفلسفي ، وهو إن تحدد بموضوع أو توقف على علة لاستتبع هذا عودة إلى التمثل ، تمثل هذا الموضوع وتلك العلة .

(4) Ibid:. p. 52.

الضمير المحايد يصبح الواقع الإنساني الخالص عند هيدجر [١].

ويظهر مما تقدم أن العدم مصاحب للوجود وليس نفيا للوجود فنحن يخرسنا القلق ويطوينا العدم . فلا نقوى على نفي الوجود عنه أو اثباته له، لأن (العدم) لا يحتمل أي صياغة لغوية تضعه إلى جانب فعل الكينونة. ولا يعنى هذا أن يكون فى القلق فناء الموجود فى مجموعه بل إن الموجود يترنح ويتأرجح ويغيب بسببه (٢).

إن ما يخلفه العدم من نفور هو الذى يسبب تنحى الموجود . وماهية العدم هى هذا النفور المؤدى إلى التنحى (٣).

وإذا كان العدم هو تنحى الموجود وانزوائه ونفوره ، فإن هذا يعنى أن «العدم يؤدى إلى الفناء» أو أن «العدم هو الفناء»، قضية تحليلية وفيه لمبدأ الهوية .

وأخيرا ينبغى أن نعترف بأن القلق هو الذى انتهى بالوجود إلى حافة العدم: (لم القلق؟ الإجابة : لا شيء!) .

صحيح أن الوجوديين يفاخرون بتجاوزهم للمنطق وقسر اللغة عند تصديهم للتحدى البارمنيدى الشهير : «اللاوجود موجود». ولكن أليس قسر اللغة ظاهرا فى الصياغة اللغوية لماهية العدم – عند هيدجر – بما تتضمنه من وفاء لمبدأ الهوية (المنطقى) ؟

ويظهر مما تقدم عن هيدجر أن اللجوء إلى لغة العامة وإلى الوجدان بهدف

---

(١) هذا الضمير المحايد هو on فى اللغة الفرنسية و one بالإنجليزية. ومثاله فى اللغة العربية الدارجة : «الواحد» شاعر بقلق أو بضيق أو بفرح ... الخ .

(2) Ibid., pp. 51.52.

(3) Ibid., p. 52.

الوصول إلى الواقع الإنسانى الخالص يكاد يتواصل مع ما رأيناه عند برجسون من حيث ما للتجربة المعيشة عنده من أهمية قصوى تتكشف للوجدان .

وهذا التوجه الجدلى الذى نجده أيضا عند «شيلر» يهدف إلى إفحام الخصم بالكلام، وفيه تتأكد قيمة كلمات اللغة ، غير أن الفهم عند شيلر لا يرتبط بالوجدان بل بالمشاركة الوجدانية * .

ومما تقدم فى هذا الفصل ندرك أهمية اللغة فى الإستدلال الفلسفى بوجه عام، كما ندرك تغاير أنماط الفلاسفة وفقا لاختلاف نمط الإستخدام اللغوى.

وقد رأينا أن اتجاه النفس نحو الأشياء يظهر الأفكار الحسية، فيأفل بريق اللغة، وتغدو الكلمة علامة حائرة ، ويتحول الفهم إلى صناعة تستهدف جعل الإنسان سيدا على الطبيعة . ولكن عندما تحاول النفس أن تتخطى التمثلات وتنقاد وراء اللغة بما تشمله من علوم الإشتقاق أو النحو أو غيرها ، عندئذ تتأكد قيمة كلمات اللغة وتثمر البحوث المستندة إليها : فما أكثر ما استطاعت كلمة أن تحرك بحثا أو تثير مشكلة فلسفية، وما أكثر الكلمات التائهة التى تداولها الإستخدام الشائع ثم تناولها الفلاسفة فأثرت وصححت المفاهيم أو أحدثت تقاربا أو تكاملا أو تركيبا لتأليفات جديدة . ولم نذهب بعيدا؟

فالملاحظ أن قواعد اللغة تمارس إلزاما تلقائيا يجعلنا ننتقل من الفعل باحثين عن الفاعل حتى يتكشف لنا المفعول ، أو ننتقل من الفاعل إلى

---

* شيلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨) : ماكس شيلر، فيلسوف ألمانى ولد فى مدينة ميونخ. والمشاركة الوجدانية هى التعاطف . وقد نبه هيدجر إلى أن التعاطف ليس ظاهرة وجودية أصيلة ، لأنه هو نفسه يحتاج إلى تأسيس ، هو ما كشف عنه التحليل، أعنى «الوجود - مع» باعتباره مقوما أنطولوجيا للوجود - فى العالم .
راجع :ريجيس جوليفييه ، «المذاهب الوجودية» ، سبق ذكره ، ص ٨١.

صياغة الفعل حتى يبرز لنا المفعول . وهكذا يظهر دور الإسم والفعل أيضا : فقد «قيل مرارا أن منطق أرسطو قد تأسس على عرض تاريخى هو : وجود فعل الكينونة فى اللغة اليونانية» (١).

أما الحرف ، فدوره عظيم أيضا : فالفيلسوف كانط يحدثنا عن «الأشياء – فى – ذاتها» وسارتر يحدثنا عن «الموجود – فى – ذاته» و «الموجود – ل – ذاته»، وكل مصطلح من هذه المصطلحات مدين بمفهومه للحرف الذى يربط بين طرفيه(٢) .

ومن الأمثلة الدالة على قيمة الحرف أيضا ما ينشغل به الفلاسفة والسياسيون فى أحاديثهم عن الحرية . إذ يشتد الصراع بين المتشدقين بالحرية والمتحمسين لها عندما تدخل الحروف. فيكون التساؤل عن حرية من ؟ ولمن ؟ ولم؟ أو تسمع من يحدثك عن حكم الشعب بالشعب وللشعب ، وغير ذلك من شعارات، ظاهرها فيه الرحمة !

---

(1) Belaval: op.cit., p. 86.

(٢) من المعروف أن «الأشياء – فى – ذاتها» يشار إليها فى اللغة الفرنسية بكلمة واحدة هى noumènes ، أما المصطلحان الآخران فيلزمهما إضافة الحروف . فهما باللغة الفرنسية l'en-soi, le pour-soi على الترتيب .

المصطلح الفلسفى

من رمى أحدا بـ «اللفظية» ، فقد باء بها هو الآخر !

إيڤون بيلاڤال

المصطلح الفلسفى

تختلف مناهج البحث الفلسفى عما نجده فى التخصصات العلمية المتعددة. ومن أهم أوجه الإختلاف ما يتصل بالمصطلح. فإذا كان المصطلح العلمى يتصف بالتحديد النافى للجهالة والغموض، ربما لأنه أكثر ارتباطا بوقائع محسوسة ، فإن المصطلح الفلسفى يصفه الفرنسيون بأنه متعدد المعنى Polysémique أو Plurivoque .

ومن هنا كان تحديد المعنى أو تعريف المصطلح هو نقطة الانطلاق الأولى بالنسبة للتفكير الفلسفى. إذ لابد من كشف غموض الموضوعات وتحديد مراميها قبل أن يتناولها النظر والتأمل . أما «إذا تجاوزت الموضوعات نمط مسيرة الفكر، فإنها تفقد دلالتها وتضيع معالمها وتطمس (بضم التاء وفتح الميم) ما بينها من علاقات» (١).

لابد إذن من تحديد الموضوعات : فإذا كان الجغرافى أو المؤرخ يستخدم كلمة «دولة» ، أو «تاريخ» لكى يتحدث عن تاريخ اليونان القديمة أو اقتصاد الدول الأوربية فى القرن التاسع عشر مثلا ، فإن على دارس الفلسفة أن يهتم أولا بتحديد

---

(1) Merleau-Ponty: Phénoménologie de la perception. Op.cit., p. 425.

المعنى الدقيق لكل هذه المصطلحات حتى يتضح الفرق بين «الدولة» وبين «الأمة»، وكذلك يتضح معنى «الحكومة» ، فيتمكن عندئذ من متابعة ما كتبه أفلاطون وأرسطو أو هوبز وروسو أو هيجل بخصوص هذه الموضوعات .

أيضا لابد من التمييز بين «التاريخ» باعتباره صيرورة وتطور وبين «التاريخ» باعتباره معرفة تمتلىء بها كتب التاريخ . كما ينبغى أن نتساءل عن إمكانية البحث فى «تاريخ الطبيعة ككل» ، وهل هذا البحث التاريخى ينبغى أن ينصب على حالات مفردة وأحداث جزئية مثل ثورة بركان أو ظهور أنواع جديدة على سطح الكرة الأرضية! وقد نضطر إلى البحث فى تأصيل كلمة «تاريخ» فى اللغة الاغريقية حتى نجد تبريرا لاستخداماتها الشاصة والدراجة» (١).

وإذا كانت العلوم التجريبية مثل الفيزياء والكيمياء تتوصل إلى «قوانين» و «نظريات» ابتداء من «التجربة» الحسية وبإستخدام «التجريب» ، فإن الفلسفة عليها أن تبدأ تفسيرا وتحديدا لهذه المصطلحات الأربعة. فتكشف عن علاقاتها المحتملة خصوصا وأن مفاهيم «القانون» و «التجربة» تتجاوز مجال المعرفة العلمية فى حديثنا عن القانون الأخلاقى والقانون الجنائى والتجربة الأخلاقية والتجربة الصوفية ... الخ .

ونحن إذا لم نلتزم بهذا الحرص المبدئى على تحديد المفاهيم فإنه ليخشى من أن نخلط بين أشياء متغايرة تجمعها ألفاظ متجانسة ، وعندئذ فإننا قد ننسب إليها

---

(١) كلمة Historie فى اللغة اليونانية تعنى تنقيب وإعادة تركيب لأحداث مضى يخضع لقواعد خاصة . وهو لا يعنى إذا مجرد كتابة «الأرشيف» رغم أن هذا الأخير كان دائما بمثابة المادة الخام التى ينهل منها المؤرخ . واللفظ اليونانى يتعارض مع لفظ Geschichte عند الألمان . إذ أن هذا الأخير يشير إلى «أحداث ماضية»

نفس الصفات مما يترتب عليه الوقوع فى التناقض وسوء الفهم ، وهو ما ينبغى أن يتحاشاه الفيلسوف .

وفى هذا يقول برانشفيك Leon Brunschvicg : «ليس فقط لفظ الجلالة «الله» هو الذى يترك دلالته الذهنية لدى البعض غامضة وظنية رغم سهولة التلفظ به وترديده بل إن ألفاظا أخرى ترتبط بجلاله تحتاج هى الأخرى إلى إيضاح وتحديد مثل «الخير» و «الحق» و «العالم» و «الروح» و «الفرد» .. الخ . إننا لا نكف عن استخدام هذه الألفاظ ولكن بأى دلالة وبأى معنى؟ هذا ما لم نفطن إلى التساؤل عنه» (١).

«ويظهر للعديد منا أن كلمات اللغة التى درجنا على النطق بها محصنة ضد أخطار الغموض واللبس . كما يظهر لنا أنهم يحتمون باللغة وكأنها تتحدث بدلا منهم . وهذا ما يفسر لنا حركة التراجع أو إعادة النظر التى قادها الفلاسفة المعارضون للنزعة الإيقانية من أمثال سقراط وديكارت وهيوم وكانط . فهؤلاء قد شرعوا فى إزاحة ما علق باللغة من غموض وأخضعوا ألفاظها للفكر الناقد» (٢).

ولم يكن طموح الفلاسفة قاصرا على إجراء تعريف للمصطلحات كما زعم الشاعر فاليرى Paul Valéry حين قال عن الفلسفة إنها «فن ترتيب الكلمات المستعصية على التعريف فى سياق مقبول وجذاب» (٣)، إذ يشهد على فساد هذا الزعم كل من تعمق فى قراءة المؤلفات الكبرى فى الفلسفة مثل «الجمهورية» و

(1) Brunschvicg Léon: "Héritage de mots, héritage d'idées . P.U.F. Avant- propos. P. VI.
(2) Ibid.
(3) Huisman D.: L'Art de la dissertation Philosophique". (Èd. SEDES. Paris 1965). pp. 86 - 87

«طيماوس» لأفلاطون و «التأملات فى الفلسفة الأولى» لديكارت ، و «نقد ملكة الحكم» لكانط وغير ذلك .

إن طموح الفلاسفة إنما يستهدف حل المعضلات الكبرى التى تواجه يقظة الوعى البشرى منذ القدم مثل معضلة الوجود، وما وراء العالم المحسوس ، ومثل معضلة المعرفة وإمكاناتها وحدودها ، ومعضلة الغايات البشرية والمصير والواجب الأخلاقى .

ولا شك أن الفلاسفة فى تناولهم لهذه الموضوعات يستفيدون من إنجازات العلوم الطبيعية والرياضية والبيولوجية السائدة فى زمانهم كما يستفيدون من إمكانات التقدم التكنولوجى المتاحة ، ويخضعون بالدرجة الأولى لعبث الخطوب وسخرية القدر . و «تاريخ حياة ووفاة سقراط هما تاريخ الظروف الصعبة التى تفاقمت بعد معارضة الفيلسوف لآلهة المدينة ، أقصد رموز المجتمع من رجالاته، وأيضا ذلك المطلق الجامد الذى يقدمون إليه القرابين» (١).

ولعل هذا ما واجهه فلاسفة محدثون من أمثال الإنجليزى فرنسيس بيكون الذى اصطدم بأصنام طالما أعاقت الفكر وأخرت انطلاقه ، وكان عليه أن يسميها بأسمائها الحقيقية (٢)، وأن يكون التزامه بالأشياء أكثر من التزامه بالكلمات الدالة عليها. فهذه الأخيرة وإن كانت محل نظر الفيلسوف إلا أنه يبقى على البعض منها ويستغنى عن البعض الآخر ثم يرتب ويصنف ، فتظهر تعريفات جديدة ومفاهيم

---

(1) Merleau-ponty: "Éloge de la Philosophie". (Èd. GALLIMARD. Paris 1960). p. 42.

(٢) الإشارة هنا إلى أصنام أو «أوهام» بيكون الشهيرة، وهى أوهام القبيلة والكهف والسوق والمسرح .

مبتكرة تشمل موضوعات متعددة مثل الإدراك والتذكر والخير والشر والفن والتكنولوجيا والزمان والمكان والعدالة والدولة والموت والحياة وحتى اللغة ذاتها التي يستخدمها الفيلسوف كأداة تواصل بينه وبين البشر .

وإذا تساءلنا عن تلك اللغة ، وعما إذا كانت بالضرورة لغة اصطلاحية يكتنفها الغموض ، فإننا نقول هي عند البعض لغة الحياة اليومية تتسم بالوضوح وتبتعد عن الغموض وعند البعض الآخر لغة اصطلاحية متخصصة .

فإذا تصفحنا كتابات مالبرانش أو جورج باركلي ، فإننا نقرأ لغة الحياة اليومية . وإذا تصفحنا كتابات هيجل أو هيدجر، فإننا نتقابل فورا مع لغة اصطلاحية متخصصة .

ولا يمكن النظر إلى الفريق الأول باعتباره محتكرا للوضوح. فالفيلسوف هوسرل يجعل من الوضوح ضمانا ومعيارا ، إلا أنه يعبر عن فكره بلغة غامضة! وعلى العكس من ذلك كان برجسون يتوجه نحو «الديمومة» التي لا تمسك بها كلمات اللغة، ومع ذلك يستخدم لغة شائعة ومتداولة .

ويلاحظ أن نفس المؤلف من الممكن أن ينتـــقل من اللفظ الواضح إلى المصطلح التخصصي أو العكس: فالقارىء للتأمل الديكارتي الثالث يجد عودة إلى المصطلحات المدرسية مثل «الصوري» و «الموضوعي» و «السامي» . والقارىء لمؤلفات سارتر يلاحظ دورا متميزا للغة ابتداء من «المتخيل» وحتى «نقد العقل الجدلي» .

نحن إذن أمام لغتين ، ولا نملك إلا أن نخضعهما للفحص .

وفيما يختص باللغة الواضحة ينبغي أن نعلم أن الوضوح بوجه عام يستلزم إلقاء الضوء على ما كان غامضا. ويتم هذا عندما يندرج الجنس تحت نوعه أو

عندما نستخرج من المعطيات ما يلزم عنها بالضرورة .

فالرياضيات تتضمن المنطق ، والأوجه الثلاثة الظاهرة للمكعب تتضمن الأوجه الثلاثة المختبئة . ونتوصل إلى هذا دون تجريد أو تحليل أو تركيب تماما مثل ما يحدث عندما تكتشف الأضداد عند هيجل .

ومما تقدم يظهر لنا أن الوضوح لا ينطلق من العناصر إلى الكل بل من الكل إلى العناصر . فالوعي الفلسفي لا يعبر عن ذاته بكلمات بل بجمل. والجمل قد تكون واضحة في حين أن الفقرة تظل في مجموعها غامضة . ووضوح النص الفلسفي يختلف عن وضوح قصيدة شعرية أو رواية أدبية . ففي هذه الأخيرة نضع في اعتبارنا قوة التعبير في حين أن الإهتمام الفلسفي ينصب على قيمة التصورات. وعلى هذا فليس من الممكن أن نجد تفسيرا عاما ومحايدا للنص الواضح أو الغامض لأن هذا التفسير يعتمد على موقف القارىء الذي يضيء الصفحة أو يسلط عليها الغموض، كما يعتمد على طبيعة النص سواء أكان فلسفة أو رواية أو شعرا .

ومن هذا المنطلق ، إذا كان القارىء ذا حس شاعري، فإن صفحة من كتابات نيتشه تبدو له أكثر وضوحا من نص للفيلسوف باركلي، هذا على الرغم مما هو معروف عن غموض كتابات نيتشه ! .

ونتساءل : هل كان نيتشه فيلسوفا أم شاعرا؟ مفكرا أم فنانا؟ هل نتابع قراءاته بالعقل أم بالوجدان ؟

يرى بيلافال Belaval أننا لو نزلنا بمستوى الجدل الذي امتلأت به كتابات نيتشه ، وأعدنا صياغته في أسلوب غير بليغ ، فإنه لا شك سيفقد بريقه

ويفقد وضوحه وقد يفقد مصداقيه (١). وقل نفس الشيء بالنسبة للفيلسوف برجسون .

فنحن لو انتزعنا من نصوص برجسون هذا الجانب البلاغى الذى يتمثل فى المحسنات اللفظية والعديد من الصور البلاغية ، عندئذ يتبين لنا أن الفلسفة البرجسونية ستعجز فى مواجهة الإعتراضات الموجهة إليها (٢).

ويظهر فى ضوء ما تقدم أنه لا يكفى أن نردد مع ليبنتز أن المقال الواضح هو ما انتظم بناؤه وتحددت معانى حدوده، (٣)، لأن درجة الوضوح تكاد تتوقف على طبيعة الإستعداد المعرفى لدى قارىء النص أو سامعه .

ومهما يكن من شيء فرغم أن الفلسفة تعكف على تناول موضوعات صعبة إلا أن الأمانة تقتضى أن يمارس مجهود الفلاسفة من خلال لغة سهلة . ومن المعروف أن اللجوء إلى اللغة المتداولة لم يكن عائقا يمنع من تناول المشكلات المعقدة ومواجهتها بعمق . ومع ذلك ، فإن اللغة الواضحة لها مغباتها وزلالتها :

فالوضوح ليس تبسيطا . ومع ذلك فإن الرغبة فى زيادة الوضوح قد تكون دافعا لزيادة التبسيط فى عرض المشكلات . واستخدام اللغة الدارجة يتولد عنه أمان خادع . فالموضوعات العقلية التى تشير إليها تلك اللغة والخبرات التى تفرزها إنما تؤسس على شواهد خارجة مما يترتب عليه

---

(1) Belaval: "Les Philosophes et leur langage". Op.cit., p. 142
(2) Ibid.
(3) Leibniz: :De Stilo Nizolii. pp. 6.7 Cité par Belaval. Ibid., p 140.

عدم القدرة على مواجهة المشكلات التأملية! وهنا تنحدر الفلسفة إلى مستوى «فلسفات التنوير فى فرنسا» حيث ينطبع الفكر بطابع علم النفس الذى به كانت تحل جميع المعضلات الميتافيزيقية والدينية والأخلاقية والفنية والمنطقية ... الخ *.

وبدافع الوضوح أيضا يستعير المفكر من عالم الأشياء ما يضفيه على الأفكار المجردة ليقربها من ذهن القارىء ثم لا يلبث أن يقع هو نفسه فى الخلط بين المجرد والمستعار . ولذا فإن التمثل الذى ييسره الوضوح اللغوى قد ينزلق إلى هاوية الخطأ وسوء الفهم . فالفيثاغوريون وقد استعاروا النقاط لتمثل الأعداد، لم يكن بإمكانهم قبول مفهوم العدد الأصم Le nombre irrationnel(١) .

ومع ذلك ، فمن المعروف أن «اللغة الاصطلاحية» ، لحرصها على استخدام ألفاظ محددة المعنى، تساند هى الأخرى مقولة الوضوح .

وإذا كانت لغة الفلسفة تحرص على الوضوح ، فإن لغة العلم تحرص على الوضوح والموضوعية أيضا . فالتقدم العلمى فى مجموعه لا يفسر إلا باعتباره مجهودا مستمرا يستهدف الإنتقال من التعبير expression إلى الرمز Signe ، وذلك حرصا على الموضوعية . وإكتساب اللغة هو النواه الأولى لتكون المعانى والدلالات . ولا نقول إن جميع التعبيرات والتسميات تنتظم حولها بل نقول إنها جميعا ترد إليها . إذ لا تتكون الخبرة بدون اللغة(٢) .

---

* راجع خصائص أسلوب عصر التنوير ص ص ١٣٤ - ١٣٧ .

(1) Belaval Ibid . p 143

(2) Merleau - Ponty "phénoménologie de la perception". op.cit.. p. 10.

وبالنسبة للعلوم نلاحظ أن للغة وظيفة مزدوجة ، فهى وصفية وتفسيرية فى نفس الوقت . والوصف ينصب على الملموس الذى لم يرمز له برمز. وهو إجراء مؤقت لأن كل أشياء التجربة وكل مراحل العمل التجريبى وكل مفاهيم الرياضة وعملياتها الأولية لابد وأن تسمى بأسماء ، أى يرمز لها برموز .

ولا يشترط أن تكون تلك الألفاظ مشتقة من اللغة اليونانية أو اللاتينية أو مأخوذة من اللغة المتداولة ، اللهم إلا على مستوى التفسير فقط explication . وقد يضطر الباحث المعاصر إلى تغيير بعض المصطلحات التى ترتبط بدلالات لها تاريخ إذا كانت هذه الدلالات لا تتفق والمعنى الذى يقصده . هذا بالطبع عندما يكون العالم قد انتقل من مجال التحقق إلى مجال النظرية .

وإذا كانت التعريفات الأمبيريقية تنطلق من الشيء المعرف إلى الكلمة، لذا فإنها لا تتغير إلا بفعل التدقيق التجريبى . وهذا الأخير هو المبرر لمعقوليتها، وهو الذى يجعلها تنتظم تدريجيا فى سياق نظرى .

والكلمة تسهم فى تكوين الخبرات العقلية وتسهم أيضا فى تكوين تمثلاتنا عن العالم الخارجى. وهى اللبنة الأولى فى الإنجاز الفلسفى، ولذا جاء المصطلح الفلسفى مفتقرا إلى ما يبرر استمراره خصوصا وأنه تعبير عن استبطان حالات الشعور ومفاهيم الميتافيزيقا ولا يتوقف إلا على الاستخدام اللغوى .

ومن المعروف أن تعدد اللغات قد خلّف تكثر المصطلحات الفلسفية، فى حين أن المصطلح العلمى يضرب بجذوره فى معطيات التجربة الموضوعية، وهو من ثم أكثر استمراراً ، ولا يخضع لتقلبات التعدد اللغوى .

وإذا قارنا مجهود طالب الفلسفة بما يبذله طالب العلم من مجهود فإننا نجد هذا الأخير ينتقل من الواضح إلى المتميز distinct لأنه ليس بإمكانه التقدم من الغامض إلى المتميز! .

صحيح أن مفاهيم «المثلث» و «القوة» و «الأزوت» و «الخلية» .. الخ تزداد تحديدا وثراء كلما أكثر الباحث من إجراء التجارب وكلما أحاط بالعديد من النظريات . غير أن هذه المفاهيم لو كانت غامضة من البداية لما استطاع أن يتقدم في بحثه قيد أنملة . والمعرفة العلمية بوجه عام ليست ظنية، بل إنها تتقدم بطريقة أكيدة ومنهجية .

أما الفلسفة ، ففضلا عن كونها مجالا ينعدم فيه التحقق ، يكون الانتقال فيها من الغامض إلى الواضح ولا يسير التقدم فيها بطريقة أكيدة أو منهجية. وفي هذا يرى جان ڤال Wahl أن مصطلحات براقة مثل «ترانسندنتالي» و «مطلق» تستمد بريقها مما يكتنفها من غموض وما يطرأ عليها من معان متعددة (١). فالمصطلحات الميتافيزيقية تكتظ بماضيها الفلسفي، ولا يزال المؤلفون يطوعونها وفق اتجاهاتهم المذهبية حتى يتغير مضمونها بعد أن تثقل عواهنها كثرة التحديدات العقلية .

وإذا اخضعنا للفحص مصطلحات مثل «جوهر» Substance و «ماهية» essence و «ظاهرة» Phénomène و «الشيء في ذاته» noumène و «المتسامي» transcendantal ، لوجدنا أن لكل منها دلالة وجدانية إلى جانب دلالتها الفلسفية .

---

(1) Cité par: Belaval Y.: op.cit.. p. 148.

فالجوهر ثمين والماهية ثابتة والمتعالى يضن علينا بأسراره والشيء فى ذاته متمتع باستقلاله ، والظاهر عكس الباطن إلخ (١). وليس من المؤكد أن هذه الدلالات الوجدانية التلقائية لا تؤثر على أحكام الفلاسفة وأبحاثهم ، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إذا أردنا أن نتقدم نحو معرفة معانى تلك المصطلحات فإننا قد نلجأ إلى الاستخدام الدارج أو الاشتقاق اللغوى، وكلاهما لا يكفى . وإذا لجأنا إلى قاموس متخصص ، فكثيرا ما يشتمل التعريف على مصطلحات تحتاج بدورها إلى تعريف ، وتكرار النقلة هنا من شأنه أن يبدد المعنى الواضح أو يقلل من شفافيته. وحتى لو تحقق لنا الإمساك بالمعنى الذى ظنناه واضحا ، فإن استخدام نفس المصطلح يختلف من سياق لآخر ومن فيلسوف لفيلسوف. وقد قيل بحق أن كلمة «مشاركة» participation لا يمكن أن تعرّف إلا بمذهب أفلاطون كله (٢). وهنا تظهر مفارقة :

فأنا لا أتآلف مع المصطلحات إلا من خلال المذهب الفلسفى الذى وردت فيه تلك المصطلحات ، كما أننى لا أعرف المذهب الفلسفى إلا إذا عرفت المصطلحات!.

---

(١) يعّرف الفارابى الجوهر كما يلى : «والجوهر عند الجمهور يقّال على الأشياء المعدنية والحجارية التى هى عندهم بالوضع والاعتبار نفيسة وهى التى يتباهون فى اقتنائها مثل اليواقيت واللؤلؤ ... أما فى الفلسفة فإن الجوهر يقّال على المشار إليه الذى هو لا فى موضوع أصلا ويقّال على كل محمول عّرف ما هو هذا المشار إليه . (كتاب الحروف للفارابى ص ٩٧ - ١٠٠) .
ذكره : د. محمود فهمى زيدان : «فى فلسفة اللغة» ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٥م ، ص ١٥٩ .

(2) Belaval Y · Op.cit.. P 152

ونلخص مما تقدم إلى أن المصطلح الفلسفى لا معنى له خارج النص، وأن المعنى يتضح تدريجيا بتكرار وروده فى السياق. واستخدام المصطلح فى أكثر من موضع يمكّن المعنى من الرسوخ فى الذهن ، كما أن العثور عليه فى أكثر من مذهب يجعلني أقترب من تعريفه . وكثيرا ما أمسك بمعنى اللفظ قبل صياغة التعريف، ولكن ، هل يتحدد المصطلح بصفة نهائية ؟

يتعذر الرد بالإيجاب على هذا السؤال ، فنحن هنا أبعد ما نكون عن التعريفات الوضعية، ومع ذلك ، فالحد يستقر مع التعود . إذ تتحدد ردود الأفعال تجاهه، وعندئذ يرتكز المعنى على تمثل يساعدنى فى فهم اللفظ بدرجة تمكننى من استخدامه أو متابعة السياق الذى استخدم فيه .

ولنعلم أنه كلما كان اللفظ ميتافيزيقيا كلما كان متكثر المعنى وكان أكثر تلبسا بالغموض .

ولنعلم أيضا أن محاولة تبسيط لغة الفلاسفة وتلخيص النصوص طريق سهل، ولكنه يمتلىء بالمخاطر لأنه قد يفقدنا للأبد معرفة الأصل، فما نسمعه عن شخص معين لا يغنينا عن مواجهته حتى نسبر أغواره عن قرب .

لابد إذن من مواجهة النص .

ولكن ، إذا كنا سنعاند فى قراءتنا للنص ، وإذا أردنا أن نمسك بمعنى كل سطر من سطوره ، فإن مثلنا كمثل «المنبت» الذى لا قطع أرضا ولا أبقى ظهرا! لذا علينا بالصبر والتريث، دون استرخاء أو توتر . فالحصاد لا يأتى إلا بعد النضج . وليعلم الباحث أنه مهما استحكمت الحلقات أو تعذر الفهم فإن الرؤية الواضحة آتية دون ريب .

وفى هذا ينصح «فيلسوف الوضوح» بقراءة كتابه «مبادىء الفلسفة» ثلاث

مـرات ، «فإذا بقـيت بعـد ذلك بعض الصـعـوبات ظـهـر لهـا حل مـتى أعـيـدت القراءة»(١).

ولكن ، هل التمعن فى قراءة النصـوص الفلسـفيـة يقودنا إلى تعريفات عامة ويقينية ؟

إن التعريفات العامة تعريفات تقريبية . وهى تشير فقط إلى المجال المتضمن لمعنى اللفظ . وعلى هذا ، فاللفظ يشير إلى أطروحة عامة قبل أن يصبح تصورا. وعلى القـارىء أن يفكر وأن يتدبر . ومن هنا كـانت ضـرورة مواجهـة النصـوص الأصليـة للفلاسـفـة بتـفكيـر وتدبر – مع مـا فـى ذلك من صـعـوبة أحـيانـا . وتأتى الصعوبة من عجز القارىء عن استعادة الحدث الفلسفى كما عايشه صاحبه:

فـفى حين كـان من السـهل على الفيـزيائـى أو البيـولوجـى أن يعيـدا تجـارب جاليليو أو سوامردام * إذا أرادا ، إلا أن أحـدا لا يقـدر على تقـمص اللحظة الفكرية التى عـاشـهـا أرسطو فى كتابته لأى فصل من فصـول كتـاب «مـا بعـد الطبيـعـة» ، وكذلك لا يقدر أحد على تقمص اللحظة الفكرية التى عـاشـهـا كـانط أثنـاء كتابته لفصـول كتـاب «النقد» . فالإنجاز الفلسفى يشترك فيـه القلب والعاطفة إلى جـانب العقل . وقد يقـع تحت تأثير الرغبات الملحة أو الأوهام ، كمـا قد يقع فريسة لنوايا سيئة أو رياء أو تظاهر أمام الآخرين !

يقول شوبنهاور فى مقدمة كتابه : «العالم كإرادة وتمثل» :

---

(١) ديكارت : «مبادىء الفلسفة» ، ترجمـة د. عثمان أمين ، مكتبة النهضة المصرية – القاهرة ١٩٦٠ ، ص ص ٦٤ ، ٦٥ .

* Swammerdam J. عالم حشرات هولندى (١٦٣٧ – ١٦٨٠م) .

«إن هذه الفلسفة الجامعية تنوء بعشرات المصالح ومئات الاعتبارات. فهى تتقدم معاكسة لاتجاه الريح، واضعة نصب عينيها خشية الرب ومشيئة الحاكم ومتطلبات الناشر ومصلحة الطلاب والمحافظة على صداقة الزملاء» (١).

ويقول كوندياك عن الفلاسفة بعد أن أكد مسئوليتهم عن فوضى الاستخدام اللغوى :

«إنهم لا يجيدون الحديث فى كل شىء رغم أنهم لا يتركون شيئا ... وهم يتصفون بتوقد الذهن والتفرد ونفاذ البصيرة ، ومع ذلك يتعذر فهمهم . وكثيرا ما يتطلعون إلى قناع يضفى عليهم مسحة من الغموض ويحجب معارفهم الصحيحة أو المزعومة . ألم تكن «الرطانة» Jargon هى لغة الفلسفة على مدى قرون عديدة؟» (٢).

ومهما يكن من قيمة هذا النص لكبير الفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر (١٧١٥ - ١٧٨٠) ، فإنه - مع ذلك - يثير مشكلة الرطانة الفلسفية Le Jargon Philosophique التى تحتاج منا إلى إيضاح.

---

(1) Huisman D.: "La Philosophie en 1500 Citations". (Éd. F Nathan. Nantes 1963) No. 67. p. 12.
(2) Condillac: (logique II. IV. Introduction). Citépar: Yvon Belaval. op.cit.. p. 171.

والرطانة (لغة) هى الكلام الأعجمى، كلام لا يفهمه الجمهور، فهو مواضعة بين اثنين أو أكثر . وظهرت الرطانة فى الفلسفة نتيجة لحيرة المترجم. ويتكشف ذلك على وجه الخصوص فى الترجمة من اللغة اليونانية إلى اللاتينية(١) . كما أننا نعلم أيضا ما بذله المدرسيون من جهد لنحت مصطلحات تتكافأ فى المعنى مع مصطلحات أرسطو .

ولاحظ بيلاڤال Belaval أن الجزء الأكبر من غريب المصطلح الفلسفى الفرنسي هو أساساً لاتينى الأصل. ومن أمثلته : الماهية Quiddité والكمال الأول entéléchie والصفة النوعية eccéité وصفة واجب الوجودaséité .

كما لاحظ أن أكثر المصطلحات الفلسفية غموضا هو ما ترجم عن الفلسفة الألمانية : إذ لم تظهر كلمة الشيئية choséité فى اللغة الفرنسية إلا ترجمة لكلمة Dingheit الألمانية ، وكذلك كلمة الوجود المتعين l'être-la ظهرت ترجمة لكلمة Dasein . ومن المعروف أن اللغة الألمانية ذات قدرة عجيبة على الحركة ، إذ لا شيء أسهل من تركيب ألفاظ جديدة (٢) .

أما اللغة الانجليزية ، فإنها لم تصدّر إلينا أى رطانة فلسفية والسبب فى ذلك

---

(١) نشير بهذا الصدد إلى المساجلات التوسكولانية Tusculanae Disputationes لصاحبها ماركوس توليوس شيشرون Cicero (١٠٦ - ٤٣ ق.م)، كاتب وفيلسوف رومانى من نقلة الفلسفة اليونانية إلى اللاتينية . وكان شيشرون يمزج الفلسفة بالبلاغة مما يحقق الاستخدام الأمثل للمعرفة البشرية فى نظره . فالفلسفة تقدم المعرفة ، والبلاغة تجعلها ذات أثر، وكل منهما لا غنى له عن الآخر، وبدونه يعجز الآخر عن التأثير . والإنسان العظيم هو صاحب السيادة على الاثنتين . نقلا عن د. عبدالمنعم الحفنى : «الموسوعة الفلسفية» ، مكتبة مدبولى - القاهرة - الطبعة الأولى ص ص ٢٦٧ - ٢٦٨ .

(2) Belaval Y.: op.cit., p. 156.

أن عصر ازدهار الفلسفة الإنجليزية ، وهو القرن الثامن عشر ، كان يسخر من المصطلحات المتكلفة . ولأن الفلسفة التجريبية الانجليزية بوجه عام لا تحبذ مثل هذه المصطلحات خصوصا وأنها تميل إلى المحسوس ، وأخيرا لأن من خصائص اللغة الانجليزية «ثبات الألفاظ»[١] .

وإذا كان لنا أن نقارن المصطلحات المتخصصة Jargon بالمصطلحات المتداولة، فإننا نلاحظ أن لكل فئة من هذه المصطلحات ما يرتبط بها من خبرة فى ذاكرة العباد وما تتضمنه من نغم يثير الوجدان. وهذا يعنى أننا نشير إلى ثقافة تاريخية تنبثق عنها حجج أو اعتراضات أو شواهد جاهزة لها دور منظم للاستدلال والفهم . ومن ثم فنحن نفهم عن طيب خاطر موقف كوندياك من الفلسفة والرطانة الفلسفية ، إذ أن هذا الموقف قد انبثق عن خصائص العصر (عصر التنوير)، وهى خصائص عبر عنها بيفون Buffon وفولتير وكانط إلى جانب كوندياك وكلها تجمع على ضرورة الابتعاد عن التكلف فى الأسلوب .

ففى الخطبة الافتتاحية التى ألقاها بيفون (١٧٠٧ - ١٧٨٨م) فى الأكاديمية الفرنسية (٢٥ أغسطس سنة ١٧٥٣) ، وهى الخطبة التى اشتهرت فيما بعد باسم «خطبة الأسلوب» يقول بيفون :

> «الأسلوب الجميل ليس جميلا إلا بكثرة ما يقدمه من حقائق بالإضافة إلى الجمالات العقلية التى يتضمنها وأيضا جميع العلاقات التى يتكون منها . وهى فى مجموعها حقائق نافعة بل ربما كانت أكثر فائدة للنفس الإنسانية من الحقائق المتعمقة» .

---

(1) Ibid., p. 157

ويقول فى نفس الموضع :

«لا شيء أكثر تعارضا مع الجمال الطبيعى من الجهد الذى يبذل فى التعبير عن أشياء عادية أو معروفة بطريقة خاصة ومبالغ فيها . إن هذا يهبط بمستوى الكاتب»[١] .

ومن المعروف أن نظرية بيفون فى كتابة النثر مستقاة - كما يقول هو نفسه - من خلال قراءاته لمؤلفات معاصريه من رواد عصر التنوير الذين اشتهروا فى النصف الأول من القرن الثامن عشر على وجه الخصوص [٢].

أما فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨م) فقط هبط بدور الفيلسوف إلى المستوى العملى الذى ينحصر فى التوجة والتوجيه إلى أعمال الخير. ومن ثم لم يعد بحاجة إلى مصطلح متخصص يعبر به عن الأسرار أو يكشف به عما استغلق من جوانب الواقع.

يقول فولتير عن دور الفيلسوف :

«إن الفيلسوف الحقيقى يحرث الأرض الجدباء ، بل يكثر من المحاريث، ويحث على زيادة النسل . وهو يُشغل الفقير ويغنيه ويحنو على اليتيم - ولا ينتظر جزاء من أحد ، ويقدم للبشر كل ما يستطيعه من خير» [٣].

---

(1) GENDROT F.: "Auteurs Français" (18e Siècle). Hachette. Paris 1966. pp. 306-308.
(2) Ibid.. p. 306.
(3) Ibid.. pp. 165 - 167.

كما يبدو أن فولتير لا يأبه بالحكماء التقليديين . فهو يكتب لأحد أصدقائه في ٢٨/٤/١٧٦٦ ، وكان يتحدث عن الموسوعة الشهيرة * :

«إنه لمن المؤكد يا صديقي أن العقل يحرز تقدما كبيرا ، ولكن ليس ذلك إلا لدى عدد قليل من الحكماء» (١).

إن الأسلوب الذي يفهمه كل الناس هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم اللغة العادية (أو المعتادة) ، وهذه اللغة هي التي ظهرت في الإتجاه الفكري العام للقرن الثامن عشر كما ظهرت في الجانب الأخلاقي من مؤلفات الفيلسوف كانط في القرن الثامن عشر أيضا . ثم خالفها وتصدى لها بعد كانط فلاسفة من أمثال هيجل وهيدجر .

وقد كانت وجهة نظر هؤلاء المخالفين تتلخص في أن اللغة العادية نسيج من الأحكام السابقة . وأن ما تتضمنه من حقائق مبني على الشواهد السطحية رغم اعتماده على بيانات إحصائية وخبرات معتمدة تفيد في مجالات معينة . ولهذا يجب على الفيلسوف أن يتجاوزها وألا يعتمد عليها ، وعليه أن يعود إلى المصطلح المتخصص .

وتتمثل أهمية المصطلح الفلسفي المتخصص في أن اللغة العادية التي شب عليها الإنسان وتكونت بها شخصيته لا تتناسب مع ارتقائه لمتابعة الصيغ الفكرية الراقية . فهذه الأخيرة تستلزم مصطلحا جديدا يكسر العادة ويواكب المفاهيم

---

* الإشارة إلى موسوعة القرن الثامن عشر التي كان فولتير أحد مؤسسيها إلى جانب ديدرو ودالامبير .

(1) Ibid., p. 282.

الجديدة . «فلكل فكرة جديدة مصطلح جديد» فيما يقول كانط [١].

وإذا ترتب على لغة المصطلحات تعقيدات فى الأسلوب فإنه يبدو أن هذه التعقيدات مفيدة . فالمصطلحات الفلسفية تقدم العون للمؤلف لأنها تكسب السياق مذاقا وتضفى عليه مسحة جمالية وبها يتحدد المنهج الذى اختاره الفيلسوف . وإذا كانت هذه المصطلحات جديدة تما ما فإنها اختراع جديد يتحدد به المنهج . أما المصطلحات القديمة ، فبالنظر إلى كونها لا تثبت فى تعريف صارم (لأن تعريفها يتوقف دائما على النسق الفلسفى الذى توجد فيه)، لذا فإن كل فيلسوف يستخدمها بالمعنى الذى يتفق مع سياقه ويتحدد به منهجه .

ولدينا فى الفلسفة حشد من المصطلحات تكونت لدى العديد من الإتجاهات المذهبية منذ القدم وحتى الآن وهذه المصطلحات بالنسبة للمفكر المعاصر أصبحت بمثابة الإطار الفكرى الذى قلما تجاوزه أو تعداه!

وإذا كان هذا المفكر لا يقدر على طرح تساؤلات إلا باستخدام تلك المصطلحات، لذا فإن الإجابة على التساؤلات قد لا تتجاوز بكثير ما سبقتها من إجابات!.

وإذا تجسدت المذاهب القديمة هياكل لغة صعبة، فإن تعقيدات تلك اللغة هى التى توهم بالتجديد الذى ينخدع به القارىء والمؤلف [٢]!.

وهكذا يظهر لنا أن البحث الفلسفى يتزود عن طيب خاطر بما اصطلحت عليه

---

(١) كانط يقول ذلك فى رده على من اتهمه بمحاولة إدخال مصطلحات جديدة .
راجع :
E. Kant: "Critique de la Raison Pratique. "trad. Picavet. p. 14
(2) Belaval Y.: op.cit.. p. 159.

اللغة التى يستخدمها ، ولا نشك فى أن الوعى قد يتشكل أحيانا وقد يوجه انصياعا لمتطلبات اللغة .

ويوجد منهجان لإجلاء معنى المصطلح الأول منهج الاشتقاق اللغوى ويستهدف توضيح معنى لفظ ، وهو منهج ضرورى للبحث والمتابعة ، ويظهر تطبيقه مثلا فى كلمة «علو» transcendance والمنهج الثانى يستهدف إجلاء معنى علاقة ، إذ يتضح معنى فعل عندما نتذكر الفاعل والمفعول به ، كما يتضح معنى الاسم إذا كشفنا عن الفعل أو الصفة التى تشتق منه . ومثاله «الأنا أفكر» Gogito التى تذكرنا بالإسم Cogitatum أى التفكير [(١)] .

وبغية التعمق فى فهم النصوص الفلسفية ، كثيرا ما نمعن النظر فى معانى الألفاظ فنقارن استخداماتها لدى العديد من الفلاسفة ومدلولاتها فى أكثر من موضع . غير أن هذا الجهد المتأرجح بين الدال ومدلولاته ربما أفقدنا القدرة على النفاذ إلى روح النص فضلا عن أنه يسلب الرغبة فى التعمق . ولذا يمكننا أن نقول مع كونديلاك أن المتعمق على هذا النحو قد لا يصبح قادرا على فهم العمل الفلسفى الواضح [(٢)] .

ومهما يكن من أمر ، فإن الصعوبة اللغوية لنص من النصوص لا تخلو من فائدة . فهى على الأقل تجبرنا على التفكير، وتجنبنا القراءة السريعة، وتدفعنا نحو طريق التأمل ، فضلا عن أن مضمون النص الذى أمسك به تدريجيا سوف يزيدنى ثراء . أما التعارض فى وجهات النظر ، وتعدد الشراح والمعلقين ، فإن من

---

(1) Ibid., pp. 107-108.
(2) condillac. Logique II. 1 (Cité par Belaval p. 166).

شـأنه أن يضـاعف العـائد ويعـمق الفـهم ويسـهل الكشف ، وقُل نفس الشيء عن الترجمة.(١).

ويمكننا أن نخلص مما تقدم إلى أن تجـديد الفكر يتوقف على طفرة لغوية تقبل على تجديد المصطلح أو تتمرد عليه تماما (٢). إذ عندما يثبت المصطلح لفترة كبيرة، عندئذ تتحـجر في كلماته مجموع الأحكام السابقة التي تنقل الفكر إلى اتجاهات سبق ارتيادها، ومن ثم يكون الركود الذي لا خلاص منه إلا بطفرة توجه الفكر نحو انجازات جديدة ومصطلح جديد .

يبقى أمامنا في هذا الفصل مسألتان تتصلان بالمصطلح الأولى مسألة اللفظية Verbalisme ، والثانية مسألة القيم ، ونبدأ بالأولى .

«اللفظية» ظاهرة نصية تشير إلى عيب في السياق الفلسفي مرده إلى الإهتمام باللفظ بدلا من الانشغال بالمعنى .

والحقيقة أن ما ينشغل به الفيلسوف أو ما ينبغي أن يحرص عليه هو أن يكون لكلامه معنى . ومع ذلك تظهر «اللفظية» عندما تتضاءل الأفكار ويشعر القارىء أن المؤلف كان موجها بكلمات اللغة .

وقد رأينا في موضع سابق كيف أن ليبنتز في تناوله لمسألة الحرية جعل منها مشكلة لفظية (٣).

---

(١) نشير هنا إلى الترجمة الرائدة التي قدمها للقارىء العربي د. عبدالغفار مكاوي لكتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، للفيلسوف كانط : فقد ترجمها عن اللغة الألمانية مباشرة وأعلن استفادته بالترجمة الفرنسية وما جاء بها من شروح وتعليقات .

(٢) نلاحظ بهذا الصدد أن الفلسفة الحديثة «ديكارت» ربما أحدث انقلابا فلسفيا لا ثورة فكرية، فالثورة الفكرية تتطلب تغيير المصطلح، وهو ما لم يفعله ديكارت . صحيح أنه تمرد على فكر القدماء إلا أنه استخدم المصطلحات المدرسية .

راجع كتابنا : «أضواء على الفلسفة الديكارتية» نشر دار المعارف.

(٣) ص ص ٢٠٨ - ٢١٢ .

ونتساءل : هل يمكن أن يكون «مضمون الفكر» دليلا على عدم الانزلاق فى «اللفظية» بحيث تنتفى هذه الصفة إذا كان المضمون ظاهرا أو واضحا أو موجودا؟

لنبحث الأمر بإمعان :

كان الفكر عند البعض هو تمثل الشيء الذى نتحدث عنه أو اقتصار الفكر على التعامل مع صور ذهنية . ومن هذا المنطق رفض باركلى «الفكرة الكلية» و «حساب التغيرات» بعد أن فشل فى تمثل المثلث الكلى أو الإنسان الكلى أو الكميات المتناهية فى الصغر (١).

والفكر عند البعض الآخر هو «الضرورة الصورية» أو الترتيب المنطقى للحجج (ليبنتز) .

وعند هيجل كان الفكر هو الضرورة الجدلية أو الحركة الذاتية للتصورات .

وعند برجسون كان الفكر تعاطفا مع الموضوع يعكس موسيقى ذهنية تظهرها اللغة .

ونظرا لاختلاف المضامين وتعدد المشارب الفلسفية، فلا ينبغى أن نندهش إذا علمنا أن النص الذى يثير الإعجاب لدى البعض قد ينظر إليه على أنه ضرب من الثرثرة عند البعض الآخر. وعلى سبيل المثال نظر هيجل إلى الفكر القائم على الصور الذهنية (باركلى) على أنه صبيانى وساذج (٢). وعرف ليبنتز بنقده اللاذع لفكرة الوضوح الديكارتيه رغم موافقته ديكارت فى تعميم نمط الاستدلال الصورى

---

(١) تناولنا هذه المسألة بالتفصيل ص ص

(2) Belaval Y.: op.cit., p. 169.

رياضى، كما افترض إمكانية الارتقاء بالتعريفات إلى مستوى التعريفات لرياضية وإثباتها فى قضايا تحليلية . أما كانط ، فقد رأى فى هذه التعريفات نتقاص من قدر الفلسفة (١).

وأيضا كان كانط ضد البرهان الفلسفى - وفى هذا نشير إلى نص من كتاب «نقد العقل الخالص» ، نورده كاملا لأهميته .

يقول كانط (٢):

> «الفلسفة تتناول الكلى بطريقة مجردة (من خلال التصورات)، أما الرياضيات فبإمكانها أن تفحص الكلى بطريقة ملموسة (عن طريق حدس الجزئيات) وعلى ضوء تمثل أولى خالص apriori يظهر أى خطأ. لذا أميل إلى أن أسمى الأدلة الفلسفية «أدلة لفظية Preuves acroamatiques(٣) لاعتمادها على كلمات اللغة فقط (ولأن موضوعها فى الفكر)، ولا أميل إلى تسميتها براهين démonstrations .فهذه الأخيرة (وفقا لاشتقاقها اللغوى) تعنى النفاذ إلى حدس بالموضوع» (٤) .

---

(١) لأن القضية التحليلية فى نظر كانط مجرد لغو .

(2) Kant E.: "Critique de la Raison Pure" T.II. trad Barni (Ed Flammarion. Paris. 1950) pp. 226 - 227.

(٣) كلمة acroamatique فى اللغة اليونانية تعنى درسا شفهيا .

(٤) فعل البرهان باللغة الألمانية demonstrieren والفعل اللاتينى demonstrare يعنى بالفرنسية montrer ويتضمن الإدراك الحسى ، وبخصوص الحدس الرياضى راجع حاشية (٨٨) فى فصل الكلمات والأشياء .

ويظهر من هذا النص أن كانط يميل إلى جانب البراهين الرياضية رغم رفضه للتعريفات على طريقة ليبنتز، كما أنه لا يعتقد بوجود براهين حقيقية فى الفلسفة . فالبراهين الحقيقية تتطلب حدس الموضوع ، ومن المعروف أن الحدس فى الحس عند كانط .

وقد سبق أن رأينا فى تصور هيجل وجسون أن النمط الصورى الرياضى لا يصلح تطبيقه إلا على الجمادات ، وهذا يعنى عدم إمكانية تطبيقه على الواقع الحى.

وفى حين أن برجسون يرفض الجدل الهيجلى، فإن الهيجليين الجدد يرون فى نصوص برجسون ثرثرة أدبية .

ويتضح مما تقدم أنه لا يوجد فيلسوف لم يرمه آخر باللفظية، ومن ثم فإن النقد يتعذر تبريره !.

وننتقل إلى مسألة القيم :

عند الوضعيين، القيمة صفة يخلعها العقل على الأقوال والأفعال والأشياء طبقا للظروف والملابسات وتختلف بإختلاف من يصدر الحكم . وعند المثاليين القيمة صفة عينية كامنة فى طبيعة الأقوال (فى المعرفة)، والأفعال (فى الأخلاق) والأشياء (فى الفنون) . ولكونها كامنة فهى ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والملابسات (١).

ويظهر من هذين المفهومين للقيمة أنها لا تتكشف إلا لوعي يتحدث لغة. كما يظهر من اختلاف التصور عند الوضعيين والمثاليين أن «القيمة» تثير تساؤلات لا

---

(١) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، القاهرة ١٩٧٩م .

تطرح ولا تناقش إلا مع افتراض وجود اللغة .

تحتاج «القيمة» إذن إلى كلام في صورة برهان يضمن للقيمة تماسكها كما يسمح لها بأن تظهر كضرورة ثابتة يمكن مطالبة الآخرين بالتمسك بها. ومع ذلك فالقيم ليست مرئية ، ولذا يتعذر البرهنة عليها في الفلسفة النقدية، فالفلسفة عند كانط لا تشتمل على تعريفات ولا براهين حقيقية كما رأينا . ونحن لا نندهش إذا قيل لنا أنه ليس بالإمكان التحدث عن حقيقة ما بخصوص القيم! فالقيم التي يقبلها البعض قد لا يقبلها البعض الآخر مما يؤدي إلى اتهام هذا البعض بـ «اللفظية» . واتهام الآخرين باللفظية حكم قيمة. وهذا الحكم لا يمكن إلا أن يكون لفظيا هو الآخر لأنه ينصب على «القيم» . وبعبارة أخرى : من رمى فيلسوفا بـ «اللفظية» فقد باء بها هو الآخر .

وإذا قيل أن الفلسفة هي خالقة القيم ، فإن الحكم لصالح هذه القيم تسوقه أدوات الجدل ووسائل البرهان فضلا عن أنه يتبع النسق الفلسفي الذي ينطلق منه. ومثل تلك الأدوات والوسائل كمثل «السقالات» التي تسحب بعد اكتمال البناء، فلا يصبح لها فضل في استمرار تدعيمه : فإذا كان سبينوزا قد لجأ إلى تعريفات وبديهيات ومسلمات ونظريات وأقوال مشهورة وقضايا لازمة من أجل إقامة «الأخلاق»، فإن نسق الأخلاق الذي أقامه سبينوزا لم يعد بحاجة إلى تلك الأدوات والوسائل التي دعمته خصوصا وأن شفاعتها لا تضمن استمرار بقائه لأنها ربما احتاجت هي الأخرى إلى تدعيم ! ألم نقل إن «اللفظية» هي القاسم المشترك لدى كل الفلسفات؟

يقول إيفون بيلاڤال :

«إنه لا يوجد فيلسوف واحد لا تشتمل كتاباته على زلة التناقض» (١).

وهو يضرب على ذلك أمثلة من نصوص الفلاسفة ، ويخص بالذكر منهم ليبنتز وكانط وماركس(٢) .

ويؤكد بيلافال مثلا أن العبارة الأولى فى مقدمة «نقد العقل الخالص*» من شأنها – منطقيا – أن تجعل «النقد» مستحيلا (٣).

ومهما يكن من أمر، فإن مذاهب ليبنتز وكانط وماركس وغيرهم تظل مع ذلك مقبولة رغم ما قد يكتشف فيها من تناقض . فالحقيقة أن الحدوس الأولى لديهم لم تكن متناقضة بل كان التناقض فى سياق عرضهم لمذاهبهم، وهذا ما أغرى الخصوم بالأنقضاض للهدم . ومن المعروف أن المناظرة المثمرة لا تستبدل خطأ بصواب بل تعارض القيمة بقيمة أخرى .

والقيمة لا تقبل التحقق ، فى حين أن الحقيقى يستلزم التحقق ويتطلب البرهان. ولذا فنحن لا ينبغى أن نتحدث عن «قيم حقيقية» بل عن قيم تتوافق مع ما لدينا من خبرة . ونحن إذا أسندنا «الحقيقة» إلى القيم فإن هذا يعنى أننا نسقط

(1) Y. Belaval: op cit., p. 187
(2) Ibid.
(3) Ibid.

* ظهرت هذه العبارة فى مطلع مقدمة الطبعة الأولى بكتاب «نقد العقل الخالص» سنة ١٧٨١م. تقول العبارة .

«إن العقل الإنسانى يخضع لقدر غريب ، وهو أنه فى جانب من معارفه لا يمكنه أن يتجاهل تساؤلات تنبع من طبيعة عقله ، لكنه لا يستطيع أيضا الإجابة على تلك التساؤلات لأنها تتجاوز كل طاقاته» .

عليها سمة مقالية discursive وهذا الإسناد لا يصح إلا بشرط التقائه مع نمط فكرنا وما درجنا عليه من عادات وما تلقيناه من تربية . فمصطلحا «المشاركة» participation و «التعالي» transcendance من المصطلحات التي يتعذر تعريفها إلا بالنسبة إلى الأنساق الفلسفية التي تضمنتها .

وعلى الرغم مما تستند إليه من تبريرات منطقية ، فهي لا تعبر عن أفكار واضحة بالمعني الديكارتي لأنها مجرد اعتقادات تطلبتها الأنساق ولزمت عنها . «فالمشاركة» الأفلاطونية و «التسامي» الكانطي ينبثقان عن اعتقاد ديني : عند أفلاطون ينقلنا عشق الجزئي إلى مشاركة مع مثال الجمال، وهو مثال المثل أو إله الخير[١] . وعند كانط جاء «التسامي» بوحي من الإله الغامض الذي دان به المذهب التقوي وتمسك به[٢] .

وفي خاتمة هذا الفصل عن المصطلح الفلسفي نخلص إلى الفارق الأساسي بينه وبين المصطلح العلمي : ففي حين أن اللغة العلمية تتأذر مراعية مع نظرية العلامات بحيث يكون الرباط قويا بين الدال والمدلول ، نجد في الفلسفة أن الدال والمدلول ينعزل كل منهما عن الآخر بشكل بين .

---

(١) أفلاطون ، «المأدبة» .
(2) Ch. Delacampagne: "La bible des philosophes" in (Le Monde. Hebdo. No. 1987. 3 Dec. 1986).

«خاتمــة»

يقول الفيلسوف الفرنسى هنرى برجسون :

إن الفيلسوف الجدير بهذا الإسم لم يقل إلا شيئا واحدا وهو عندما هم بقوله لم ينقله بالفعل! ولهذا تحدث طوال حياته .. فكان التعقيد فى مذهبه يعكس عدم التناسب بين حدسه البسيط وبين وسائله للتعبير عنه. (١)

ويشير الفيلسوف برجسون فى هذا النص إلى عجز اللغة بما تملكه من كلمات وما تنحته من مصطلحات وما تستخدمه من محسنات لفظية وصورية (بفتح الواو)

ومع ذلك ، فإن عجز اللغة لا يمكن أن يؤدى إلى عجز الفلسفة. فالحدوس الأولى لدى الفلاسفة لم تكن متناقضة ، بل كان التناقض فى سياق عرضهم لمذاهبهم ، وهذا التناقض فى العرض هو الذى يغرى الخصوم بالانقضاض للهدم

وإذا كان هناك من يتمسكون باللغة العادية على اعتبارها نسقا واضحا ومرجعا أكيدا (٢)، فإنهم سرعان ما يكتشفون أن كلمات اللغة خادعة! وليس هذا

---

(1) H. BERGSON: "La Pensée et le Mouvant", op.cit., p. 137.

(٢) من هؤلاء الفيلسوف الوجودى كارل جاسبرس .

عيبا لأنها لو لم تكن خادعة لانتهت الفلسفة أى ماتت ، والسبب أن الكلمات فى هذه الحالة تكون مرتبطة بمدلولاتها ارتباط العلامات الجامدة بالأفعال المنعكسة الشرطية .

ونخلص مما تقدم فى هذا البحث إلى أن اللغة ، وهى حاملة المعانى والأفكار، كانت موضع تساؤل واستفسار لدى العديد من الفلاسفة على مر العصور كما كانت موضع اهتمام واتهام فى عصرنا الحاضر – عصر سيادة الفلسفة الإسمية!.

ولا شك أن الوعى بالانخراط فى العالم يحتاج إلى لغة . واستمرار الشكوى من اللغة ، ألا يهدد هذا الانخراط ؟

هنا نتذكر التمييز بين لغة العلم ولغة للفلسفة .

إن عملية استخلاص نتائج العلم تتصف بالدقة Précision . أما الاستدلال الفلسفى فيتصف بالصرامة Rigueur . وهناك فارق كبير بين المفهومين .

فـ «الدقة» تتكشف فى الرياضيات وعلوم المادة ، وتستند إلى أشياء وأفعال قابلة للقياس الكمى ، وتنطلق ابتداء من نسق المسلمات أو الأكسيوماتيك العلمى.

أما «الصرامة» فهى كيف يقتصر على وصف تسلسل الحجج ولزوم النتائج عن المقدمات لزوما ضروريا .

ومن المعروف أن نسق المسلمات أو الأكسيوماتيك العلمى نسق إجرائى، يخدم الممارسات التقنية ، ويمكّننا من توقع الأحداث أو الظواهر العلمية ، ويوصلنا إلى نتائج دقيقة ، وبالتالى يدعم انخراطنا فى العالم . أما نسق الأحكام الذى تنبثق

عليه القيم فإنه يرتكز إلى اختيار ذاتى ، ويفتقر إلى الموضوعية ويثير تساؤلات ومناقشات لا يحسمها أى محك موضوعى . فالإنسان - فيما يقول كانط - «لا يمكنه أن يتجاهل تساؤلات تنبع من طبيعة عقله ، لكنه أيضا لا يستطيع الإجابة عن تلك التساؤلات»! [1].

(١) أنظر النص كاملا ص ٤٤٦ الحاشية .

المحتـــويات

